ALTROVE

SISSC
Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

Anno 2016

ALTROVE

ANNO 2016

SISSC
Società Italiana per lo Studio degli Stati di Coscienza

INDICE

Gilberto Camilla - Allucinogeni in terapia: una retrospettiva storica e prospettive teoriche p. 1

Fulvio Gosso – Stato di coscienza e coscienza di stato. Cambiamenti e salute p. 17

Gianluca Toro – Bufotenina: psicoattivita' e presenza in natura p. 27

Giorgio Mercenaro – Ayahuasca. per una biopolitica del vegetalismo p. 47

Rosanna Cerbo – Dolore e sofferenza nell'evento morte: un percorso obbligato? p. 85

Carlo Buono – Non Dualità ed esperienze psichedeliche p. 99

Bruno Severi – Due grandi della psicologia transpersonale: Grof e Roquet p. 115

ALLUCINOGENI IN TERAPIA: UNA RETROSPETTIVA STORICA E PROSPETTIVE TEORICHE (*)

Gilberto Camilla
Direttore Scientifico Altrove

Figura 1 Timothy Francis Leary (1920 – 1996)

Chi volesse condurre oggi una ricerca bibliografica sul rapporto fra sostanze psichedeliche e ricerca scientifica, si troverebbe di fronte ad una mole impressionante di testi, e sarebbe quasi tentato di credere che sull'argomento è stato da tempo scritto tutto lo scrivibile.

Eppure la letteratura esistente su queste sostanze è relativamente recente, ed ha il suo boom a partire dagli anni Sessanta. Paradossalmente dagli anni in cui l'LSD (e a ruota tutti gli altri composti allucinogeni) venne messo fuori legge.

La ricerca scientifica su queste curiose sostanze può essere divisa grossolanamente in due periodi, distinti dalla grande svolta della scoperta dell'LSD che diede vita alla ricerca moderna sul potenziale psicoterapeutico degli allucinogeni. La svolta ha come

protagonista il chimico svizzero Albert Hofmann che nel 1938 sintetizzò per la prima volta la dietilammide dell'acido lisergico,meglio conosciuto come LSD. A ben vedere non scoprì nulla di nuovo, ma certamente aprì una nuova pagina.

Quando, cinque anni dopo, e precisamente nell'aprile del 1943, sperimentò su di sé le proprietà psicoattive e visionarie della dietilamide dell'acido lisergico da lui stesso sintetizzata cinque anni prima, Hofmann sicuramente non si rese conto di aver scoperto la sostanza che sarebbe diventata, nel bene e nel male, una delle più significative e importanti di tutto il Novecento. Men che mai avrebbe potuto rendersi conto che l'LSD, il suo "Bambino difficile", come lo chiamerà in un suo libro autobiografico, avrebbe in capo a pochi anni rivoluzionato i fondamenti della psichiatria e della psicologia clinica, addirittura il pensiero e la filosofia di vita di milioni di artisti e giovani di tutto il mondo.

Figura 2. Albert Hofmann (1906 – 2008)

Non poteva certo prevederlo, né immaginarlo, ma fu proprio ciò che avvenne.

Non è esagerato affermare che gli anni Sessanta furono caratterizzati da una vasta produzione artistica e filosofica direttamente influenzata dall'LSD.

A qualcuno potrà sembrare assurdo, o per lo meno un po' forzato affermare che una sostanza chimica possa generare o anche solo influenzare una filosofia o un sistema di vita, eppure non c'è dubbio che l'uso delle cosiddette droghe psichedeliche o allucinogeni che dir si voglia, sia strettamente associato a determinati atteggiamenti e schemi esistenziali. Ma la scoperta di Hofmann ha aperto anche pagine oscure della nostra storia recente: sappiamo che l'esercito statunitense ha condotto esperimenti su civili e militari, sia volontari sia su persone che non ne sapevano nulla. Altrettanto hanno fatto quelli dell'Unione Sovietica e del Regno Unito.

Ma questa è un'altra storia, molto interessante e significativa, che però esula da quello di cui voglio parlare. Degli allucinogeni, psichedelici, psicotomimetici o come volete chiamarli, applicati alla psicoterapia. E più in generale all'interno della ricerca scientifica.

Era trascorso quasi un secolo da quando, nel 1855 Ernst von Bibra pubblicò Die Narkotischen Genussmittel und der Mensch (Le Piante narcotiche e l'umanità) , che può a ragione essere considerato il primo libro in assoluto dedicato alle piante psicoattive, ponendo le basi non solo della psicofarmacologia, ma anche dell'etnobotanica e della psicologia dei popoli.

Mezzo secolo dopo von Bibra, e direttamente ispirato al suo lavoro, vede la luce un testo storicamente molto importante, Die Menschlichen Genussmittel (Le piante narcotiche dell'uomo) (1911), di Carl Hartwich, farmacologo tedesco.

Questo voluminoso trattato prendeva in considerazione con precisione e rigore interdisciplinare una trentina di piante psicoattive, citandone numerose altre. Facendo notare che il lavoro pionieristico di von Bibra era ormai superato poiché mezzo secolo prima (ai tempi di von Bibra) le ricerche botaniche e chimiche erano appena iniziate, affermava, un po' presuntuosamente e molto ottimisticamente, che ormai tali studi potevano considerarsi praticamente conclusi.

Negli anni Venti la prima grande svolta: nel 1924 viene pubblicato Phantastika di Louis Lewin, testo fondamentale che fu presto tradotto in molte lingue.

A partire da Lewin l'attività di ricerca, sia etnologica che chimica e farmacologia, si è sviluppata in maniera pressoché continua e costante, portando chiarimenti e precisazioni sulle conoscenze precedenti e nuove scoperte e tentativi di approccio interdisciplinari: fra i Ricercatori di questa prima generazione vale la pena ricordare Kurt Beringer, Autore di uno dei libri più influenti, dal punto di vista della fisiologia e della psicologia, una vera e propria pietra miliare nella psicofarmacologia del peyote, pubblicato nel 1927 con il titolo Der Meskalinrausch (Ebbrezza mescalinica) e che di fatto inaugura il filone di ricerca che possiamo definire degli allucinogeni come psicosi sperimentale, un'idea che ancora oggi non è del tutto abbandonata.

Figura 3. Kurt Beringer (1893-1949)

Un altro importante Autore dell'epoca fu Alexandre Rouhier, chimico farmaceutico francese, Autore di Le Peyotl. La plante qui fait les yeux emerveillés (1927), studio interdisciplinare sul peyote e sul suo impiego, in contesti tradizionali e da parte della medicina occidentale. Sicuramente si tratta di uno dei primi tentativi seri di considerare il cactus mescalinico sotto tutti i punti di vista: storico, antropologico, sociale, botanico, farmacologico, chimico e sperimentale.

Più che doveroso è citare un altro tedesco, naturalizzato americano, lo psicologo Heinrich Klüver

Nel 1928 pubblicò Mescal:The "Divine" Plant and its Psychological Effects che verrà poi ripubblicata nel 1966 dalla Chicago University con un nuovo titolo, Mescal and Mechanisms of Hallucinations. Klüver arrivò alla conclusione che l'uso del peyote poteva essere utile per sopperire alla perdita di relazione

soggetto-oggetto presente nei casi di schizofrenia. I suoi saggi sulla mescalina possono ancora oggi essere considerati i più importanti studi sperimentali sulle visioni psichedeliche, introducendo per primo il concetto di "costanti formali" come linguaggio visivo delle allucinazioni.

Non possiamo dimenticare tra queste avanguardie Havelock Ellis, contemporaneo di Freud, psicologo britannico e pioniere dello studio scientifico della sessualità, che, alla fine dell'Ottocento dedicò parecchi studi al peyote e alla mescalina, anche in seguito a personali esperienze.

Figura 4. Heinrich Klüver (1897 – 1979)

Come dicevo prima, nel 1943 la grande svolta di Hofmann.

Hofmann fece quindi provare l'Lsd ad alcuni volontari della Sandoz e successivamente riferì i risultati di queste prime osservazioni a Walter Stoll, della clinica psichiatrica di Zurigo. L'articolo del 1947 con cui Stoll rendeva pubblici i suoi studi sugli effetti dell'Lsd scosse la comunità scientifica, dando impulso a un numero impressionante di ricerche cliniche e farmacologiche in tutto il mondo.

Due anni più tardi, lo psichiatra svizzero Gion Condrau proponeva per la prima volta l'uso di Lsd in psicoterapia, ipotizzando che l'esperienza psichedelica potesse rendere più profondo e intenso, quindi più efficace, il processo terapeutico. Lo stesso anno, nel 1949, lo psichiatra Max Rinkel portava l'Lsd dalla Sandoz e iniziava all'ospedale psichiatrico di Boston la prima sperimentazione della storia dell'uso di Lsd in clinica psichiatrica.

Nel 1952 Charles Savage pubblicò il primo studio sulla sperimentazione dell'Lsd nel trattamento della depressione.

L'anno successivo Ronald Sandison stabilì presso il Powick Hospital in Inghilterra il primo centro pubblico per la terapia con Lsd. La metodica di Sandison prevedeva la somministrazione di Lsd per facilitare la scomposizione e il superamento dei conflitti psichici, accelerare cioè il processo litico (dal greco lysis, dissoluzione) dei blocchi e delle tensioni interne. Da qui il nome «psicolitico» dato a questo particolare trattamento.

Da allora si moltiplicarono in maniera esponenziale le sperimentazioni cliniche. Nel 1954 lo psichiatra canadese Humprey Osmond sperimentava il recupero degli alcolisti con la cosiddetta terapia psichedelica. Questo trattamento faceva leva su alcuni impressionanti effetti della pratica allucinogena sulla personalità, come l'impressione della trascendenza, la dissoluzione dell'io, talora l'esperienza della morte. Il protocollo prevedeva la somministrazione di una dose molto alta di Lsd (sino a 5 volte più alta della dose media) e un contesto appropriato a favorire un viaggio di tipo mistico: una sorta di shock emotivo capace di contribuire, sotto la guida del terapeuta, alla ristrutturazione in positivo della struttura psichica e del comportamento del paziente. L'idea dell'Lsd come agente per una nuova e più suggestiva terapia da shock era molto diffusa in quel periodo in cui il paradigma delle cure disperate (lobotomia compresa) s'imponeva come modello terapeutico dominante della psichiatria a indirizzo biologico. L'Lsd in questo senso doveva portare al superamento delle terapie convulsive, come la terapia da coma insulinico o l'elettroshock.

Osmond deve anche essere ricordato come, almeno ufficialmente, l'iniziatore e la guida di Huxley nel suo primo "viaggio" con la mescalina, nel maggio 1953. Ma il suo nome è legato soprattutto all'invenzione del termine "psichedelico".

Il nome di Osmond non è disgiunto da quello di Abraham Hoffer, collega ed amico. I due postulano l'idea, insieme a

Smythies, che una sostanza endogena, l'adrenocromo, molto simile alla mescalina, sia il responsabile della schizofrenia.

Nel 1959 la comunità psichiatrica mondiale si dette convegno per la prima conferenza internazionale dedicata all'Lsd. Un entusiasmo per molti aspetti eccessivo e irrazionale aveva ormai fatto esplodere l'uso terapeutico di questa sostanza, le ricerche e le pubblicazioni a stampa sull'argomento. Agli inizi degli anni '60 si stimava in 500 la quantità dei saggi e degli articoli usciti sull'argomento e in circa 40.000 il numero pazienti psichiatrici già trattati col supporto di Lsd nei soli Stati Uniti.

Frattanto, l'Lsd era diventata una sostanza ad uso ricreativo e la sua diffusione iniziava a

suscitare preoccupazione nell'opinione pubblica. Fece clamore la vicenda del gruppo di ricerca di Harvard guidato da Timothy Leary. Dal '61 al '65, anno in cui Leary e i suoi più stretti collaboratori venivano espulsi dall'Università, il gruppo di Harvard si votò a una fanatica missione di propaganda, un'opera di capillare diffusione del consumo di Lsd nella convinzione che l'acido lisergico portasse all'espansione della coscienza, alla liberazione dell'uomo, alla trascendenza. Timothy Leary si ritirò a Millbrook, in una tenuta messagli a disposizione dal miliardario Hitchcock, fondò la League for Spiritual Discovery che praticamente diede inizio negli Stati Uniti alla cosiddetta Era Psichedelica.

L'era hippy era ormai arrivata, la contestazione si ispirava anche ai viaggi con gli acidi. La protesta giovanile scatenava l'ondata repressiva. Quale simbolo della contestazione e della nuova cultura, Lsd divenne oggetto di una durissima campagna mediatica. Le ricerche sperimentali sull'Lsd in psichiatria vennero interrotte nel 1967, quando l'Lsd era bandita negli Stati Uniti e nel resto dei paesi occidentali. La predicazione e l'approccio di Leary, allo stesso tempo, avevano dato un contributo determinante alla massificazione dell'uso dell'Lsd e alla degenerazione della ricerca

sulle sue eventuali applicazioni psichiatriche verso il misticismo, in direzione della negazione dello stesso approccio scientifico.

Tuttavia le indagini sul suo uso medico erano state segnate sin dall'inizio da gravi carenze:

lacune nei controlli, trascuratezza dei protocolli sperimentali, scarso distacco scientifico, tendenza a fondarsi sull'aneddotica piuttosto che sull'osservazione sistematica, forte inclinazione alle interpretazioni speculative. Ma ciò è un fatto normale nella scienza. Le nuove tradizioni di ricerca, i programmi di indagine su oggetti scientifici nuovi, come era l'Lsd, nella fase di avvio sono sempre ed ovviamente caratterizzati da un grado elevato di imprecisione, dal proliferare di ipotesi, di approcci spesso errati, dalle teorizzazioni eterodosse e contraddittorie, talora dalla contaminazione con elementi culturali per definizione anti-scientifici. L'inconsistenza o la mancata riprova dei risultati terapeutici dell'Lsd deve quindi addebitarsi anche al tempo insufficiente che è stato concesso alla comunità scientifica per indagarne in maniera adeguata le potenzialità.

Con la messa al bando dell'LSD alla fine degli anni '60 anche la sperimentazione terapeutica e in genere tutta la ricerca sulle sostanze psichedeliche si è ufficialmente interrotta, lasciando un vuoto sia scientifico che culturale ancora oggi, a quasi mezzo secolo di distanza, è difficile da recuperare.

La terza fase, che continua ancora oggi, inizia a metà degli anni Ottanta, quando dopo quasi trent'anni di apparente oblio, le sostanze allucinogene sembrano uscire dal ghetto in cui furono relegate dall'oscurantismo legislativo e da una classe medica più preoccupata dall'uso ricreazionale di tali sostanze e dal loro possibile impatto sociale che non dal proseguimento della ricerca farmacologica.

In Europa, nella vicina Svizzera, fin dal 1985 è iniziato un ambizioso progetto di sperimentazione terapeutica con LSD e MDMA ("Ecstasy"); sempre in Svizzera si sta conducendo presso l'Università di Zurigo una ricerca sugli effetti biochimici della

psilocibina e di altri allucinogeni su soggetti adulti sani. Anche in Germania la ricerca sembra porsi in prospettive interessanti.

Negli Stati Uniti è attivissima l'équipe del dott. Strassman, che da quasi dieci anni conduce ricerche psicofarmacologiche con DMT, di cui recentemente sono stati pubblicati i risultati.

Anche in Russia troviamo una attenta sperimentazione, grazie al dott. Krupinski, questa volta con Ketamina.

Per non parlare dell'esperienza sulla terapia di disintossicazione portata avanti dall'organizzazione franco-peruviana di Takiwasi, con l'utilizzo della bevanda ayahuasca, e della ricerca statunitense, sempre nel trattamento delle tossicodipendenze, con ibogaina

La metà degli anni Novanta videro la rinascita dell'interesse verso i potenziali benefici terapeutici delle droghe psichedeliche, grazie anche alla figura chiave di Franz Vollenweider, i cui studi sembrerebbero confermare l'efficacia terapeutica delle droghe psichedeliche, almeno quando sono somministrate in combinazione con una terapia comportamentale, e possono alleviare i vari sintomi dei disordini mentali. Nuove tecniche sofisticate come la risonanza magnetica funzionale stanno fornendo nuovi squarci su come agiscono nel cervello, rivelando i meccanismi sottostanti ai loro effetti terapeutici.

E in Italia?

Beh, lasciamo stare…… I motivi di una totale assenza di ricerca, fosse anche soltanto teorica, sono secondo me tanti, ma sta di fatto che oggi siamo ben oltre il "fanalino di coda", e tranne pochissime eccezioni.

Eppure nel passato anche da noi ci sono stati esempi di ricercatori degni di nota. Uno dei primi, e secondo me più importanti, fu Enrico Morselli che nel 1932 sperimenta su di sé la mescalina. Al di là dell'esperienza che fu complessivamente negativa e di natura psicotica, quello che merita di essere sottolineato è che il resoconto particolarmente minuzioso di questo grande psichiatra e pioniere possiede un enorme valore

storico, in quanto una delle prime (e purtroppo rare) autosperimentazioni italiane con le sostanze psichedeliche.

Figura 5. Enrico Morselli (1852 – 1929)

Probabilmente uno dei più geniali e anticonformisti Psicoanalisti della "seconda generazione", si dichiarava attratto dalle modificazioni della coscienza ordinaria, fossero prodotte dal sogno, dall'ipnosi, dalla trance, dalle pratiche yogiche o dall'assunzione di LSD. In questo vasto interesse per gli stati di coscienza, non poteva mancare l'incontro e la sperimentazione con le sostanze psicoattive, Servadio si dirà anzi convinto, con Freud, che la psicoanalisi sarà in futuro soppiantata dai progressi delle neuroscienze e della psicofarmacologia.

Servadio utilizzò la psilocibina e l'LSD sia per un ciclo di sperimentazioni personali, sia nell'ambito della ricerca parapsicologica che all'interno del setting analitico. Tra le esperienze personali, vanno annoverate quelle effettuate con i registi Gillo Pontecorvo e Federico Fellini per verificare la correlazione fra allucinogeni e processi creativi. Fu lo stesso Servadio, in varie occasioni, a rivelare che in concomitanza a queste esperienze Pontecorvo realizzò La battaglia di Algeri e Fellini Giulietta degli spiriti.

E poi Gustavo Gamna. Oggi ormai ultra novantenne, è stato Direttore dell'Ospedale psichiatrico di Collegno fino alla sua chiusura. A lui si devono alcune delle più importanti ricerche sugli psichedelici condotte in Italia, sia con LSD che con mescalina e psilocibina. Pur partendo dall'approccio della "psicosi modello",tipica degli anni Cinquanta, Gamna fu tra i primi a giungere alla conclusione che le modificazioni prodotte da queste sostanze on sono per nulla sovrapponibili a quelle dei disturbi psicotici. E questo nel1954, con la pubblicazione dell'articolo

Autoesperienze con LSD, straordinario documento storico ripubblicato una decina di anni fa dalla SISSC.

Gamna sarebbe anche, il condizionale è d'obbligo, il protagonista della guarigione di una giovane donna con diagnosi di schizofrenia paranoide, in seguito a somministrazione di LSD. Si tratterebbe di un caso più unico che raro in quanto nella letteratura non se ne trovano di analoghi.

La donna, Giuseppina, era ricoverata nel manicomio di V.Giulio, a Torino, nel reparto di malate tranquille e croniche, da oltre sei anni per un delirio persecutorio sostenuto da vivaci allucinazioni acustiche; tuttavia conservava intatte la sua risonanza affettiva e la sua emotività. Gamna, proprio per questo nucleo profondo della sua personalità ancora così vitale la scelse per osservare le sue reazioni all'LSD, prendendo le solite precauzioni ed eseguendo accurati controlli prima durante e dopo la somministrazione.

Giuseppina, sotto l'effetto della sostanza, divenne subito loquace e sovraeccitata. Dopo un flusso enorme di pensieri, ininterrotto, quasi una fuga di idee per oltre otto ore, la ragazza si addormentò. Sembrava che finalmente il pensiero avesse potuto scorrere liberamente, senza più ingorghi od ostacoli, e veniva alla luce la sua espansività e la sua grande vitalità; non era possibile rintracciare una precisa direzione di tutte quelle parole e frasi spezzate, ma non si erano più presentate le solite tematiche deliranti, grandiose e mistiche.

Il mattino seguente Gamna andò a visitarla. Lei gli andò incontro sorridendo e disse: "Sono guarita". Con molta serietà aggiunse: "Che strano e orribile sogno ho fatto per tutti questi anni! Chissà quante sciocchezze dicevo!". Il dottore rimase senza parole, non era la prima volta che assisteva alla quasi miracolosa guarigione improvvisa di malate croniche ritenute irrecuperabili, ma sarebbe stata la prima e ultima volta che l'avrebbe visto succedere dopo un "viaggio" psichedelico. Dopo un periodo di osservazione di 15 giorni venne rilasciata e tornò a casa.

Provocando peraltro grande disagio al marito che dovette frettolosamente cacciare l'amante da casa. Gamna la seguì per oltre vent'anni, ma non si presentarono più disturbi psichici.

Figura 6. Gamna e Snguineti

E ancora, Elvio Facchinelli, Membro della prestigiosa Società Psicoanalitica Italiana fece il suo training analitico con Cesare Musatti, deve la sua fama alla promozione della cosiddetta pedagogia non autoritaria, che diede anche vita alla creazione di progetti pratici, come un asilo autogestito nella zona di Porta Ticinese a Milano. Ma fu anche attento sperimentatore di allucinogeni, e alla psilocibina dedicò uno straordinario saggio, La Mente estatica.

Oggi sembra decisamente superato l'approccio rigidamente organicistico che tendeva a definire le sostanze psichedeliche come una "psicosi modello", nel senso che imiterebbero gli stati psicotici. È ormai evidente che l'LSD e le altre sostanze psichedeliche producono stati di coscienza con specifiche caratteristiche, chiaramente e nettamente distinguibili da quelli tipici degli stati psicotici, però, soprattutto negli ultimi anni, molti studiosi hanno finito con lo scivolare nell'errore opposto, quello

cioè di allontanarsi da un approccio rigorosamente scientifico per approdare a quella che ironicamente chiamo ”mistica degli psichedelici”, attribuendo ad essi “proprietà” che non hanno mai avuto e che mai avranno, quasi fossero entità metafisiche dotate di esistenza loro propria.

Se non vi è motivo per mettere in dubbio il ruolo degli allucinogeni all’interno di molte pratiche religiose, se non vi è motivo di dubitare della loro stretta associazione con la mitologia di molti popoli, è comunque altrettanto evidente che l’efficacia di tale ruolo dipende esclusivamente da dispositivi psicobiologici e da un terreno socioculturale adatto: come ebbe modo di sottolineare anche Levi-Strauss, gli allucinogeni non producono un ben determinato effetto in base esclusivamente alla loro natura farmacodinamica, ma solo quel tipo di effetto previsto dal gruppo, per ragioni consce o inconsce. Essi non celano nessun messaggio intrinseco e nessun contenuto loro proprio, essendo null’altro che gli “innescatori” di un discorso latente.

Analogamente, se alcune sostanze psichedeliche sembrano essere un potenziale strumento diagnostico e un coadiuvante del processo psicoterapeutico, capaci di rendere l’intero processo più profondo, resta fuori dubbio -almeno per me- che gli allucinogeni non sono la cura, e non guariscono, in quanto tali, niente e nessuno.

Un atteggiamento serio e sufficientemente obiettivo dovrebbe preservarci da facili e ingenui entusiasmi circa il potenziale terapeutico delle sostanze psichedeliche: esse sono, fino a prova contraria, sempre e soltanto dei “coadiuvanti” terapeutici, che mai potrebbero sostituirsi alla psicoterapia in quanto tale. La dinamica del processo terapeutico, come potranno confermare anche i miei colleghi, conserva molti aspetti sconosciuti e determinati da infinite variabili, fra queste la somministrazione di un farmaco psicoattivo è una, e una soltanto.

Fortunatamente oggi, come dicevo poc'anzi, pur tra mille difficoltà, sembra vi sia, almeno in certi ambienti medici, una inversione di tendenza.

Al di là di quelli che potrebbero essere i risultati di tutti questi studi, il fatto che essi siano iniziati e che proseguano non può che essere guardato con molta attenzione e valutato positivamente, anche se è difficile prevedere oggi quale sarà il futuro della ricerca psichedelica, ancor più difficile prevedere quale sarà il futuro – sempre che ce ne sia uno- della psicoterapia ad indirizzo psichedelico.

Personalmente non nego che la sperimentazione con queste sostanze abbia le sue difficoltà e i suoi "pericoli", ma è anche vero che nessuna avventura in territori poco esplorati o sconosciuti è del tutto priva di rischi. Il rischio è addirittura proporzionale al significato e all'importanza della ricerca, del suo potenziale. Ad esempio l'LSD è una sostanza di straordinaria potenza, e nessuno, sufficientemente serio e responsabile, può guardare ad esso senza tenere conto anche del suo immenso potenziale di "pericolosità". Ciò non toglie che, prese le necessarie precauzioni e accortezze (selezione dei pazienti, addestramento e caratteristiche dei terapeuti), l'uso dell'LSD e di altre sostanze psichedeliche nella sperimentazione clinica possa offrire interessanti alternative alle tradizionali terapie psicologiche e psicofarmacologiche.

E se queste sostanze si rivelassero realmente efficaci nell'alleviare gravi condizioni di instabilità psichica e di facilitare la disintossicazione da tossicodipendenze o alcoolismo, fosse anche in maniera non definitiva, ciò giustificherebbe la conclusione che esse hanno possibili impieghi clinici, per lo meno in circostanze accuratamente controllate. E questo sarebbe più che sufficiente per auspicare un radicale allentamento delle attuali eccessive restrizioni poste alla ricerca scientifica.

Per essere obbiettivi dobbiamo ricordare che l'efficacia e l'utilità dell'LSD (e di altre sostanze analoghe) nella psicoterapia

sono state spesso messe in dubbio da molti medici, a volte con argomentazioni dettate più da ignoranza e faziosità che non da dati di fatto; alcune critiche invece, portate avanti principalmente dagli ambienti freudiani più ortodossi, mi sembrano abbastanza fondate e interessanti per non essere tenute in conto. Tali riserve si basano sul fatto che le esperienze rimosse possono, con queste sostanze, riaffiorare con troppa rapidità, in modo che il paziente non ha il tempo di elaborarle con dovuta proprietà. Il tutto, oltre che comportare rischi immediati di un aumento gratuito della sofferenza psichica, si tradurrebbe in una minor durata dei benefici raggiunti, a differenza della relativamente stabile efficacia di un trattamento tradizionale, attraverso cioè un lento e graduale lavoro analitico con conseguente lento e graduale processo di consapevolezza.

Ci auguriamo che le ricerche attuali sappiano andare oltre, ma anche trovare migliori condizioni e sostegni. Nell'era del Prozac è tempo di capire meglio cosa possiamo sperare da queste sostanze che più di tutte hanno segnato l'evoluzione della cultura contemporanea.

(*) Relazione tenuta al Convegno SISSC "Medicina Proibita", Torino 31 Luglio - 2 Agosto 2015

.

STATO DI COSCIENZA E COSCIENZA DI STATO. CAMBIAMENTI E SALUTE(*)

Fulvio GOSSO
Vicepresidente SISSC

Figura 7. Stanislav Grof

«Ama la mutazione. T'entusiasmi la fiamma in cui ti sfugge
la cosa fervida di metamorfosi;
lo spirito ideatore che governa la terra
nello slancio della figura nulla ama quanto la svolta.»
(Rainer Maria Rilke)

Ho l'onere e l'onore di aprire questo Convegno non solo in quanto Segretario di questa piccola ma vivace Associazione, ma soprattutto per il motivo che tutti gli interventi che seguiranno sono centrati sull'analisi di *dispositivi* di cura e di trattamento che utilizzano cambiamenti anche profondi dello stato di coscienza.

Io invece vorrei provare a dirvi alcune cose sulla *disposizione* personale a tali cambiamenti e come essa si configura nei suoi aspetti più importanti.

Non tento nemmeno di descrivere i molti significati del termine "coscienza"; anche se in Italia può sembrare strano, si tratta di uno dei territori più investigati in senso multidisciplinare e nel senso di cervello-mente-coscienza, soprattutto negli Stati Uniti e in genere nei paesi di lingua inglese, esistono 5 o 6 riviste internazionali a ciò dedicate ed innumerevoli pubblicazioni.

La coscienza può essere intesa come un direttore d'orchestra rispetto ai fenomeni della mente: intelligenza, logica, percezione, linguaggio, pensiero e memoria, ecc.

Mi accontento di evidenziare che coscienza è pressoché sinonimo di consapevolezza delle cose del Mondo esterno e di alcuni nostri processi interiori, una coscienza che "sa", ed anche una coscienza che "sa di sapere" che cioè si interroga su se stessa determinando un'autocoscienza che i fenomenologici dicono essere non-posizionale e preriflessiva e che: "è continuamente presente nell'atto di esperire attualmente". L'intersoggettività, "io so che tu sai che io so" permette lo sviluppo di relazioni umane approfondite e l'empatia ci consente di cogliere aspetti anche non immediatamente evidenti nei rapporti con la Natura e i viventi in genere.

I pionieri della Fenomenologia e dell'Esistenzialismo come Husserl, Sartre e Heidegger, concordano sul fatto che l'autocoscienza preriflessiva non è un oggetto osservabile, come tale: «..., non è né una forma di percezione interna né più in generale un tipo di conoscenza concettuale.»

L'autoesperienza preriflessiva è immediata, non osservabile, non posizionale, un flusso di coscienza automatico che si sovrappone in qualche modo alla coscienza oggettuale, una caratteristica intrinseca dell'esperienza primaria.

Esiste altresì una coscienza riflessiva, “concettuale e oggettivante” che può assumere l’autocoscienza preriflessiva come tema della sua attenzione, appunto oggettivandola, ma è la non riflessiva a rendere possibile la riflessione.

Tuttavia quest’ultima non si limita a produrre esperienze vissute senza alterarle, ma le può modificare rendendosi significativa in senso cognitivo, inoltre essa produce una frammentazione del Sé per cui l’esperienza resterà sempre non del tutto svelata in maniera completa ed esaustiva.

Infatti la sensazione di possedere un’autocoscienza in quanto “proprietà” dell’Io non è così chiara ed evidente, per capire meglio che cosa si intenda devo leggervi un passo di Richard DeMartino, uno dei massimi interpreti occidentali di buddhismo zen:

> Nella soggettività, in cui esso [l’Io] è consapevole di se stesso e possiede se stesso, l’ego è, nel contempo, separato e tagliato fuori da se stesso. In quanto ego, non può mai entrare in contatto con sé, conoscersi o possedersi in piena ed autentica individualità. Qualsiasi sforzo compiuto in tal senso lo rimuove come un soggetto in costante regressione dal proprio punto d’appoggio, lasciando soltanto una qualche apparenza oggettiva di sé. In un continuo stato di auto elusione, l’ego possiede se stesso come mero oggetto. Diviso e dissociato nel suo proprio equilibrio, esso finisce col superare la propria sfera d’azione, bloccato, rimosso e alienato da se stesso. Proprio quando possiede se stesso, l’ego non si possiede più. (Richard De Martino, *La condizione umana e il buddhismo Zen*)

Ci permettiamo di sostituire l'Io di De Martino ivi descritto con la più ampia definizione di coscienza di Sé di cui l'Io ovviamente fa parte.

Fuggevoli immagini di Sé e dell'autocoscienza che vi è connessa affiorano più sovente in particolari condizioni della coscienza stessa, quando siamo commossi, rilassati, innamorati, emotivamente sensibilizzati e tesi all'atttenzione dei fenomeni interni.

Ed è a questo punto che a mio avviso entrano in gioco i cosiddetti "stati di coscienza", fatto salvo che si tratta di un artificio linguistico poiché la coscienza è tutt'altro che statica ma anzi è continuamente fluttuante tra stati più o meno intensamente eccitatori ergotropici e stati meditativo-riflessivi trofotropici secondo lo schema proposto da Fischer.

Inoltre l'autocoscienza o coscienza del Sé non-posizionale è sganciata dalla volontà. Scriveva Sartre nel 1936 che: "si diventa consapevoli di ciò nei casi in cui si pensa di *volere* una coscienza (io *voglio* dormire, non *voglio* più pensare a questo ecc.). In questi differenti casi, per necessità d'*essenza*, la volontà deve essere mantenuta e conservata *da una coscienza radicalmente opposta* a quella che essa vuol far nascere (se io *voglio* addormentarmi, resto sveglio, - se non voglio pensare a questo o a quell'avvenimento *proprio per questo* ci penso)." (Sartre 1971:107) Ognuno di noi, nel suo agire quotidiano, "tiene" sotto controllo gli aspetti legati all'autocoscienza o meglio ne fa inconsapevolmente un uso "discreto", tale da non dover distogliere troppo sovente lo sguardo dai "doveri" legati alla socializzazione, al lavoro, alle abitudini e alle dipendenze. Siamo dei veri esperti nel comprimere la coscienza, nel cercare di farla coincidere con l'Io, anche perché il nostro contesto sociale ha perso le mappe, i rituali, che

consentivano di navigare verso il Sé estatico senza perdere malamente la bussola. Il viaggio verso la polarità del Sé è un movimento di espansione che genera una crescita della consapevolezza autocosciente e che implica una perdita progressiva dei punti di riferimento costruiti dall'evoluzione dell'Io. Coordinate spazio-temporali, identità, costanti percettive di riferimento, la stessa "presenza" del corpo nello spazio sono messe in discussione da un cambiamento di coscienza radicale, tanto radicale che al suo culmine il dualismo scompare per lasciare il campo della coscienza completamente omogeneo in una totalizzante fusionalità di solito descritta in termini che appartengono alla spiritualità e al misticismo. Lungo la direttrice ergotropico-simpatico-allucinatoria si possono sviluppare livelli di ansia pericolosi e disturbanti se l'esperienza ha luogo in un contesto non protetto o attraverso l'evoluzione incontrollata di elementi e vissuti psicopatologici.

Viceversa lungo la direttrice trofotropico-parasimpatico-meditativa si verifica una progressiva diminuzione dell'attività mentale che passa attraverso il rilassamento, la concentrazione, la meditazione che è assenza di pensieri e progressivo vuoto mentale. Come giustamente Margnelli rileva. su questo versante la mappa è incompleta; la tentazione di "arricchirla" è forte ma sarebbe forzare il pensiero del suo autore. Non posso però fare a meno di notare il carattere *yang* del continuum ergotropico e il carattere *yin* del continuum trofotropico. Ne consegue che lo stato di coscienza non è uno "stato" ma un'entità dinamica in perenne oscillazione tra una condizione e l'altra. E' molto probabile che ciò riguardi anche la cosiddetta normalità quotidiana in cui l'Io mantiene l'autocontrollo, in tale situazione i segnali di cambiamento sono ridotti al minimo e prontamente

compensati. Fischer parla di passaggi inerenti a una funzione omeostatica a stadi; personalmente preferisco ipotizzare l'esistenza di bande di fluttuazione della coscienza che oltre certi limiti, soggettivamente diversi, vengono a determinare una percezione autocosciente consapevole del cambiamento che si è verificato.

Se questa fluttuazione si interrompe e si fissa in qualche punto della cartografia di Fischer si instaura rapidamente una condizione patologica che nel tempo mette radici poi difficilmente risolvibili.

Tart vede lo stato di coscienza come una costruzione che dipende dall'insieme di credenze e valori della cultura d'appartenenza e dalla struttura psicobiologica individuale.

Lo stato fondamentale è ovviamente il bSoC (*basic State of Consciousness*) lo stato di coscienza di base in cui il soggetto di una specifica cultura si trova per la maggior parte del suo tempo. Tale stato ha il vantaggio di essere *consensuale* ovvero di permettere al soggetto di interagire con la realtà socioculturale che lo circonda.

Nella nostra società la gamma di conoscenze relativa agli stati di coscienza è di una povertà desolante, veglia, sonno, malattia, ebbrezza alcolica e per i più acculturati ipnosi e trance.

La coscienza *baseline* ampiamente dominante si costitusce come una Matrice che impedisce di vedere il senso degli altri aspetti dello spettro della coscienza, questa tendenza è socialmente sostenuta e amplificata dalle strutture politiche ed economiche prevalenti.

Dunque la tendenza al cambiamento dello stato di coscienza, basti pensare alla veglia e al sonno, è una tendenza vitale e caratteristica della specie umana, possiamo utilizzare questa

propensione per operazioni che hanno a che fare con la salute, la terapia, i processi di guarigione?

Ovviamente la risposta è affermativa e molti dei dispositivi di cui sentiremo successivamente portano questa tendenza alle "estreme conseguenze" del cosiddetto fenomeno di "morte rinascita dell'Io".

L'intensità di questo processo è di tale portata che non è difficile scambiare la "morte" simbolica dell'Io con una sensazione realistica di morte effettiva, lo spostamento che l'autocoscienza compie nella direzione del Sé estatico implica una progressiva perdita dei punti di riferimento che l'Io, come coordinatore, organizza per darci sicurezza e autocontrollo. Tempo, spazio, identità, corporeità somatognosica, si allontanano e perdono significato, il punto zero su questo tracciato è di totale fusionalità con l'evento scatenante, il modello interiorizzato e la realtà extramentale del fenomeno contemplato sono una sola indissolubile struttura, ogni dualismo cessa di esistere, libera da ogni vincolo l'autocoscienza preriflessiva non posizionale prevale completamente e si espande senza limiti in un atto di pura consapevolezza nel quale tutto si rivela come unità trascendente.

Paradossalmente in questo "magico" momento non può esistere neppure la memoria della propria avvenuta dissoluzione, essa riprenderà gradualmente il sopravvento nel momento in cui la coscienza comincerà a ricostituirsi posizionalmente:

> Soltanto retrospettivamente la persona può "riconoscere" di essersi dissolta, se ricorda il momento della dissoluzione. Infatti, la persona che riaffiora da questa esperienza spesso ne dimentica in modo

> selettivo vari aspetti, compresa l'esperienza di essere stata lì.
> Il riaffiorare è il formarsi dell'esperiente personale dalla matrice primaria dell'esperienza o, meglio, dalla matrice primaria dell'esperire. Infatti, la matrice è la non-presenza della distinzione tra esperiente, esperire ed esperito. (Esterson, 1973:302)

Mabit responsabile della CT per TD di Takiwasi in Perù a proposito dell'uso terapeutico dell'ayahuasca individua tre modalità che concorrono alla "morte dell'Io": la risposta alle condotte ordaliche (mettersi continuamente alla "prova" della sostanza da cui si è dipendenti fino alle estreme conseguenze: compromissione totale delle relazioni affettive, attività criminali, degrado fisico e mentale, overdose) del tossicodipendente trova una sua equivalenza iniziatica positiva nel nucleo centrale dell'esperienza con l'*Ayahuasca* e volendo più in generale con le sostanze allucinogene, nel contesto adeguato, e cioè il passaggio di morte-rinascita che spesso caratterizza queste esperienze e che nel caso specifico comporta l'impressione assai realistica di morire (morte fisica), l'impressione di impazzire (morte psichica) e l'impressione di essere avvolti da un serpente (morte simbolica). Scrive Piero Coppo che:

> Sembra quindi che sostanze [allucinogene], pratiche e riti agiscano come squilibranti, attivatori, sensibilizzatori aspecifici, agenti di un *trauma* (dal greco *troma,* foro, perforo; dal sanscrito *tarami,* passo al di là) che apre a un possibile. (Coppo, 2001:13-14)

Il trauma causato dall'esperienza hardcore di morte-rinascita come fattore determinante e centrale di un cambiamento reale e duraturo, è un passaggio che avviene ovviamente in una condizione di estrema fragilità psicologica che va adeguatamente accolta e accompagnata nel setting terapeutico.

L'altro tema che voglio affrontare è quello del "guaritore interno" (apparato risanatore) idea che arriva da Locke e Colligan (1990) nell'ambito di una nuova branca chiamata psiconeuroimmunologia di estrazione psicosomatica, secondo questa interpretazione non da tutti accettata, le emozioni positive guidano verso una tendenza naturale alla guarigione e alla buona salute, se tali emozioni si accompagnano ad uno stile di vita adeguato.

Esercizi di *imagery* mentale (visualizzazioni), rilassamento di Jacobson, Training autogeno, Biofeedback, suggestione ipnotica, azione sul sistema immunitario e sui neurotramettitori sono tecniche e fenomeno che possono mettere in azione il guaritore interno, così come la Respirazione Olotropica di Grof o l'uso terapeutico delle sostanze allucinogene.

Bibliografia di riferimento

Esterson A., 1973 *Foglie di primavera*, Einaudi, Torino

Fischer R., 1971, «A Cartography of the Ecstatic and Meditative States», *Science*, 174:4012

Gosso F., 2005, «Coscienza e cartografie», *I Fogli di ORISS*, 23:82-92

Gosso F., 2012, *Per una scienza degli stati di coscienza*, Altravista, Pavia

Gosso F. & E. Gosso, 2014, *Antropologia delle trasformazioni di coscienza*, Altravista, Pavia

Locke S. & D. Colligan, 1990, *Il guaritore interno. La nuova medicina della mente e del corpo*, Giunti, Firenze

Sartre J. P., 1971, *La trascendenza dell'Ego*, Berisio, Napoli

Tart C., 1977, *Stati di coscienza*, Astrolabio, Roma

(*) Relazione tenuta al Convegno SISSC "Medicina Proibita", Torino 31 Luglio - 2 Agosto 2015

.

BUFOTENINA: PSICOATTIVITA' E PRESENZA IN NATURA

GianLuca Toro

Figura 8. Baccelli di *Anadenanthera pavonina*

Bufotenina: un composto psicoattivo?

La bufotenina è un composto indolico identificato chimicamente come 5-Idrossi-N,N-Dimetiltriptamina (5-OH-DMT), isomero posizionale della psilocina (4-OH-DMT) da cui differisce solo per la posizione del gruppo OH.

Isolata per la prima volta nel 1920 da H. HANDOVSKY come componente minore del veleno di *B. vulgaris* (HANDOVSKY 1920), ha mostrato una notevole stabilità chimica, essendo stata rilevata in campioni di polveri da fiuto

risalenti a 1200 anni fa e in semi di specie di *Anadenanthera* appartenenti a collezioni del XIX secolo (OTT 1996).

Fino a tempi relativamente recenti, la psicoattività della bufotenina non era ancora ben definita (FABING & HAWKINS 1956; SHULGIN 1981; MC LEOD & SITARAM 1985; SAMORINI 1993; CALLAWAY ET AL. 1994; OTT 1996; SHULGIN & SHULGIN 1997).

In diverse sperimentazioni non avrebbe avuto attività orale, poiché la struttura chimica non ne renderebbe possibile il passaggio attraverso la barriera ematoencefalica, e anche l'assunzione del composto puro come prodotto da fiuto non avrebbe generato effetti psicoattivi ma solo febbre, arrossamento, lacrimazione, tachicardia e tachipnea. Non sarebbe stata attiva se somministrata come spray nasale, mentre per via endovenosa avrebbe avuto una tossicità alta caratterizzata da problemi cardiopolmonari, ma con una certa attività paragonabile a quella di N,N-Dimetiltriptamina (DMT) e di 5-Metossi-N,N-Dimetiltriptamina (5-MeO-DMT) e una farmacocinetica simile (per esempio, per la durata), senza però i loro effetti caratteristici, quando assunta in condizioni simili. Per via intramuscolare avrebbe dato effetti visionari, però non confermati, con percezione di giochi di colori, luci e forme geometriche. Sarebbe psicoattiva se impiegata in combinazione con un composto MAO-inibitore (una β-carbolina, per esempio), il quale renderebbe possibile l'esplicarsi dell'effetto della bufotenina, impedendone l'inattivazione da parte degli enzimi monoamminoossidasici (MAO) presenti nel nostro sistema gastrointestinale. Potrebbe essere attiva anche nel caso in cui fosse iniettata direttamente nel cervello o nel fluido cerebrospinale o se si formasse *in loco*, in prossimità del sito di azione; probabilmente, la bufotenina è trasformata *in vivo* in 5-MeO-DMT per mezzo dell'enzima 5-Idrossiindol-O-Metiltransferasi (5-HIOMT).

Altri resoconti sono quelli relativi a esperimenti effettuati con polveri da fiuto a base di *Anadenanthera peregrina* var. *peregrina* e *Anadenanthera colubrina* var. *cebil* , specie vegetali contenenti bufotenina.

F. PAGÉS LARRAYA (1959) preparò una polvere da semi tostati e macinati di *A. colubrina* var. *cebil* e descrisse un senso di depersonalizzazione, mistero e coscienza del numinoso. C.M. TORRES e J. OTT (OTT 2001) impiegarono la stessa specie; durante la sua esperienza, OTT vide sinuosi modelli arabescati multicolori, prima a occhi chiusi, poi su una parete in ambiente oscuro e infine su superfici. Anche C. RÄTSCH (1996) ebbe un'esperienza visionaria con la varietà *cebil*, percependo sinuosi motivi artistici precolombiani messicani e peruviani. J. CASTILLO (1997) ha descritto l'assunzione di una polvere da fiuto preparata presumibilmente da semi di *A. peregrina* var. *peregrina* e offertagli da uno sciamano venezuelano Piaroa, dopo aver masticato un pezzo di caapi (*Banisteriopsis caapi*). L'autore sperimentò iperestesia, allucinazioni e la sensazione dell'emergere di un "sesto senso".

Recentemente, OTT (2001) ha eseguito una serie di "saggi psiconautici" personali con bufotenina, riproducendo l'impiego di polveri da fiuto in contesti sciamanici. In particolare, la bufotenina sarebbe l'unico alcaloide significativo presente nei semi maturi delle due specie di *Anadenanthera* sopra citate. Non essendo virtualmente disponibili dati farmacologici sull'attività della bufotenina assunta per via intranasale o sublinguale, gli esperimenti di OTT hanno previsto l'assunzione di bufotenina appunto per via intranasale e sublinguale, oltre che per via orale, intrarettale e come vapore inalato.

Riassumendo i risultati, le ricerche degli anni '50, '60 e '80 con bufotenina assunta per via endovenosa, intramuscolare e intranasale a diversi dosaggi hanno permesso di classificare diversamente il composto come "non psicoattivo", "psicotomimetico", "allucinogeno". Secondo le indagini di OTT,

la bufotenina sarebbe psicoattiva per tutte le vie di somministrazione sperimentate, secondo certi dosaggi; in particolare, l'attività intrarettale è stata verificata in combinazione con un MAO-inibitore e si è sviluppata piuttosto rapidamente.

In riferimento alla potenza della bufotenina, come "base libera" vaporizzata è quasi equivalente al 5-MeO-DMT, mentre è 4-5 volte più potente del DMT; in forma sublinguale, è simile al DMT e molto meno potente del 5-MeO-DMT. Ciò vale anche per l'assunzione orale, secondo cui (a dosaggio sufficiente) la bufotenina sarebbe attiva di per sé.

In definitiva, la bufotenina sarebbe più psicoattiva come vapore inalato che per iniezione endovenosa. Ricerche su animali hanno mostrato che, una volta nel cervello, la bufotenina ha un'attività farmacologica più simile all'LSD che al 5-MeO-DMT, quest'ultimo più attivo del DMT, il che è quanto ci si aspetterebbe dal confronto tra le strutture chimiche.

Presenza in natura

Diversi studi chimico-analitici hanno permesso di individuare la bufotenina in vegetali, funghi e animali, uomo compreso. La presente sezione riporta i principali dati reperibili.

Vegetali

Nel regno vegetale, la presenza di bufotenina (in quantità più o meno rilevanti) è stata riportata per le seguenti specie (SMITH 1977; FESTI & SAMORINI 1994; OTT 1996): *Anadenanthera colubrina*, *Anadenanthera colubrina* var. *cebil*, *Anadenanthera peregrina*, *Anadenanthera peregrina* var. *falcata, Anadenanthera peregrina* var. *peregrina*, *Arundo donax*, *Banisteriopsis rusbyana.*, *Desmodium pulchellum, Lespedeza bicolor, Mucuna pruriens*, *Osteophleum platyspermum*, *Phalaris aquatica*, *Phalaris arundinacea*, *Phalaris tuberosa*, *Phragmites australis, Piptadenia excelsa, Urtica pilulifera*.

Le specie di *Anadenanthera* sono state impiegate (e lo sono ancora attualmente) per la preparazione di polveri da fiuto psicoattive.

Figura 9. *Arundo donax*

Testimonianze archeologiche dimostrano che l'uso di queste polveri è piuttosto antico e che era diffuso in aree come Argentina, Brasile, Cile, Colombia, Costa Rica, Haiti, Perù, Porto Rico, Repubblica Dominicana; in particolare, in diverse sepolture nel deserto nord-cileno di S. Pedro de Atacama sono stati portati alla luce reperti risalenti a più di 1000 anni prima di Cristo, rappresentati da borse contenenti oggetti lavorati quali tavolette su cui porre il preparato psicoattivo e tubi per inalare, oltre a campioni di polveri e semi di *Anadenanthera*.

C. COLOMBO, durante il secondo viaggio in America tra il 1493 e il 1496, notò che il capo tribù degli Indiani Taino nell'isola di Hispaniola, dopo aver inalato una certa polvere, si comportava da ubriaco e perdeva conoscenza. Su incarico del famoso navigatore, il frate R. PANE', studiando le usanze della popolazione, confermò questa pratica di inalare una polvere chiamata *cohoba*, confusa da studiosi delle epoche successive con il tabacco, impiegato anch'esso dai Taino. Questa polvere da fiuto fu alla fine identificata dall'etnobotanico W.E. SAFFORD come prodotta a partire dai semi di *A. peregrina*, basandosi sulla diffusione di un simile preparato (noto come *yopo*) tra diverse etnie indiane sudamericane del bacino del fiume Orinoco.

L'uso dello *yopo* fu riportato per la prima volta nel 1801 dall'esploratore A. VON UMBOLDT, che lo studiò tra gli Indiani Maypure. Egli identificò come ingrediente fondamentale i semi della pianta denominata *Acacia niopo*, mentre qualche

decennio dopo il botanico R. SPRUCE, studiando gli Indiani Guahibo, la chiamò *Piptadenia niopo*.

I semi di *A. colubrina* rientrano anche nella formulazione della polvere nota come *vilca* (*huilca*) in Perù e Bolivia e *cebil* nel Nord dell'Argentina; sembrerebbe che fosse impiegata dagli Inca nel XVI secolo, anche come clistere (forse per un'eventuale azione purgante). L'uso come clistere di un preparato a base di *A. peregrina* (*paricá*) sarebbe testimoniato anche tra gli Indiani Mura e Omagua dell'Amazzonia; in realtà, il termine *paricá* si riferisce genericamente a polveri da fiuto psicoattive diffuse in Amazzonia, preparate per lo più con specie di *Virola*.

Le polveri a base di *Anadenanthera* sono ancora impiegate dagli Indiani del bacino dell'Orinoco, dagli Indiani Mataco dell'Argentina nella zona del Rio Bermejo e del Rio Pilcomayo e dagli Indiani del Paraguay (*A. colubrina* var. *cebil* e *A. peregrina*).
Per quanto riguarda le specie di *phalaris*, autosperimentazioni con *P. Aquatica* e P. *Arundinacea* combinate con *peganum harmala* (fonte di β-carboline) hanno mostrato effetti psicoattivi, da ascriversi piuttosto alla presenza di DMT che non alla bufotenina.

B. rusbyana è un additivo dell' *ayahuasca*, la bevanda visionaria dell'Amazzonia, in cui questa specie funge principalmente da fonte di DMT, in combinazione con le β-carboline ad azione MAO-inibitrice della liana *B. caapi*.

D. pulchellum contiene anche β-carboline, tra cui harmano e N-Metil-6-Metossitetraidro-β-carbolina (N-Me-6-MeO-THβC).

Figura 10. *Phalaris aquatica*

M. pruriens è impiegata come afrodisiaco (in Brasile, India e tra gli Indiani Cuna di Panama), tonico dei nervi (Brasile) e contro i disordini del sistema nervoso (Nepal), per trattare le bruciature (tra gli Akha della Tailandia, i

quali preparano una poltiglia con le foglie e i gambi della pianta), come antielmintico (Africa dell'Ovest) e abortivo (India).

Anche se *O. platyspermum* è stato riportato contenere bufotenina, altre analisi non ne hanno rilevato presenza. A ogni modo, questa pianta fa parte dell'etnomedicina e il succo è ingerito per le sue presunte proprietà psicoattive dagli Indiani Quijos Quichua dell'Ecuador, insieme a *Tabernaemontana sananho* e una specie di *Brugmansia*.

Funghi

Nel regno dei funghi, la bufotenina è stata individuata nelle seguenti specie di *Amanita*: *A.citrina, A. porphyria* e *A. tomentella*; anche per *A. muscaria* e *A. pantherina* fu riportata la presenza di bufotenina, ma si tratta probabilmente di un dato analitico errato dovuto a contaminazione con carpofori di *A. citrina* (WIELAND & MOTZEL 1953; FESTI & BIANCHI 1991; OTT 1996).

A.citrina e *A. porphyria* sono specie normalmente considerate innocue o commestibili ma anche probabilmente allucinogene. Nonostante che le concentrazioni di bufotenina presenti siano piuttosto basse per ipotizzare un effetto psicoattivo, esso potrebbe ipoteticamente manifestarsi ingerendo queste specie in combinazione con un MAO-inibitore, inalando o fumando il materiale secco polverizzato (SAMORINI 1993).

Figura 11. ***Amanita citrina***

D'altra parte, in *A. muscaria* è stata identificata una β-carbolina (3-carbossitetraidroharmano); secondo OTT (1996) si potrebbe ipotizzare la sua presenza anche in altre specie di *Amanita*, il che

(in concentrazione opportuna) potrebbe rendere attive per ingestione le triptamine eventualmente contenute.

Animali

Nel regno animale, le secrezioni di alcune specie di rospo (*Bufo* spp.) hanno mostrato contenere bufotenina. Tali specie sono: *B. alvarius, B. americanus, B. arenarum, B. bufo, B. calamita, B. chilensis, B. crucifer, B. formosus, B. fowleri, B. paracnemis, B. viridis, B. vulgaris* e sembrerebbe anche *B. marinus* (RÄTSCH C. & C. MÜLLER-EBELING 2003).

Il rospo ebbe un ruolo importante nella stregoneria europea, soprattutto come ingrediente dei preparati delle streghe quali unguenti, pozioni e polveri, in cui la bufotenina avrebbe potuto essere uno dei componenti attivi. Secondo A. GARI LACRUZ (1996) la bufotenina sarebbe stata efficace quando assorbita per via cutanea, per esempio in unguento; la penetrazione nel flusso sanguigno potrebbe essere favorita dalla presenza di ferite.

Il rospo è un animale totemico con riferimenti diabolici, tipicamente associato alla strega ed evocatore del suo mondo, il famigliare, lo spirito maligno aiutante tenuto in gran cura, rispetto e venerazione; le streghe potevano anche trasformarsi in rospi ed essere possedute dal loro spirito (PIRROTTA 1988; AA.VV. 1995; MORGAN 1995).

Le specie citate nelle ricette delle streghe dovrebbe corrispondere a quelle europee, vale a dire *B. bufo, B. calamita* e *B. viridis*. Consideriamo alcune testimonianze (HENNINGSEN 1990; GARI LACRUZ 1996; GÓMEZ FERNÁNDEZ 1999).

Nel 1525 le streghe spagnole delle valli di Valcarlos e Roncisvalle dicevano di riunirsi al sabba dopo essersi unte con unguenti composti da

"[…] rospi morti e disossati e fatti a pezzi sopra le braci e con cuore di bambini, tutto mescolato".

Verso i primi anni del '600, le streghe e gli stregoni di Zugarramurdi (Paesi Baschi) preparavano una polvere composta da rospi (pelle e carne), bisce, ramarri, salamandre, lucertole, lumache, chiocciole e "peti di lupo" (cioè funghi del genere *Lycoperdon*). Gli ingredienti erano mescolati e cotti assieme a ossa e sessi di cadaveri, poi la miscela era seccata e macinata.

Figura 12. *Bufo alvarius*

Inoltre, essi avevano un rospo a loro servizio che percuotevano ogni giorno con una bacchetta, dopo che aveva mangiato. L'animale si gonfiava e diceva: "Adesso basta!", al che terminavano le percosse e il rospo veniva calpestato con il piede sinistro finchè non ne fuoriuscivano gli escrementi sotto forma di liquido verdastro. Questo prodotto (verosimilmente le secrezioni) era raccolto in contenitori e impiegato per spalmarsi e volare al sabba.

Ancora all'inizio del '600, l'inquisitore AVELLANEDA riporta:

"[…] e poi ognuna di queste streghe si metteva sopra il suo amico, che, come fosse un ronzino, si trasformava in caprone, e se ne andava per l'aria, ungendosi prima con un unguento che le insegnano a fare da un rospo e un corno, e altri animaletti".

Nel 1609 a San Sebastian, la testimonianza di una certa MARI MARTÍN riporta la

"[…] fabbricazione di veleni e polveri con i noti rospi".

Nel 1611, in un processo tenutosi a Fuenterrabía (Guipúzcoa, Paesi Baschi), MARÍA DE YBARRA di Oyarzun disse che anni prima incontrò un uomo misterioso che la presentò al diavolo. La donna rinunciò alla Chiesa e il diavolo le diede dei rospi da macinare in acqua per farne unguenti che streghe e stregoni si sfregavano sul petto fino all'ombelico e sotto le ascelle, volando così al sabba.

Per le streghe aragonesi di Fago giudicate tra il 1657 e il 1658, di una di esse, GRACIA ASNÁREZ, si riporta:

"[…] la rea diceva che teneva un rospo sopra un piatto e lo colpivano con un ramo e raccoglievano quello che facevano emettere al rospo e si ungevano e andavano dove volevano".

Inoltre,

"una notte furono al cimitero della chiesa di Fago e dissotterrarono una bambina molto graziosa che era morta e le tirarono fuori il fegato: e tornarono a metterla come stava e portarono il fegato a casa di una detta Juana e lo arrostirono e fecero polveri e le mescolarono con polveri di rospo bruciato […],

mentre altre nel Barranco de la Fuente colpivano con un ramo di erica rospi e serpi e

"[…] con quello che emettevano si ungevano la rea e le altre".

Dalla confessione della strega MARIE D'ASPILCOJËTTE ricaviamo i componenti della pozione da lei impiegata:

" […] che diverse persone si impiegano nel tagliare teste di rospo e altre nel fare veleni: che questo si fabbrica lo stesso in casa o al sabba, con rospi, con semi, cortecce e midollo di un arbusto che loro chiamano lingua di 'souhandourra' e nella nostra Guascogna 'pudis' o albero maledetto e si chiama comunemente anche albero degli stregoni […]".

Si riporta inoltre che una certa CATALINA MARTINEZ

"[…] con una corda, aveva legato per due zampe a una foglia di cavolo un grande rospo, morto ed essiccato, ponendo sotto una scodella per raccogliere quello che usciva dalla bocca".

Nell'alchimia europea, non sorprende ritrovare il rospo in molte preparazioni (RUDGLEY 2000). L'alchimista e astrologo del XIII secolo M. SCOT, nel suo *Liber luminus luminum*, descrive la preparazione di una polvere "meravigliosa per la trasformazione", a base di rospi posti in un contenitore all'interno del quale si cibano del succo di varie erbe addizionate di aceto. Nel XV secolo, G. RIPLEY scrisse un testo dal titolo *Vision*, un resoconto verosimile di un' esperienza visionaria in cui compare anche il rospo, forse causa diretta dell'esperienza stessa. In questo testo, le esalazioni del rospo dopo la combustione sono paragonate a quelle velenose dei "dragoni", cioè delle salamandre, altri anfibi con presunto potere psicoattivo.

L'azione farmacologica della bufotenina si potrebbe ipotizzare (almeno parzialmente) anche per la cosiddetta "droga degli zombie", impiegata nel contesto del culto Voodoo, soprattutto ad Haiti (TORO 2004).

Gli zombie, o "morti viventi", sono individui che, per mezzo di un veleno, sono stati portati in uno stato di morte apparente, seppelliti, dissotterrati e riportati in vita con un preparato a base di *Datura*, per essere infine condannati a un'esistenza da schiavi, per lo più come lavoratori nei campi di canna da zucchero.

In questo modo, la vittima è realmente convinta, in buona fede, di essere stata trasformata in un morto vivente; egli non ha la capacità né di muoversi né di parlare, ma è cosciente, sente dire dai partecipanti al rito che è morto e vede realmente il suo seppellimento e la sua esumazione. Questo tipo di trattamento sarebbe riservato a coloro i quali non hanno agito in modo corretto all'interno di società segrete.

La droga degli zombie si presenterebbe come una polvere grigio-scuro e sarebbe introdotta nel sangue della vittima attraverso un taglio o dopo averne abraso la pelle. Per la sua preparazione sarebbe previsto l'impiego di una grande varietà di ingredienti, sia vegetali che animali, variabili da luogo a luogo. Tra essi troviamo *M. pruriens* e *B. marinus* (*bango*), oltre a un verme dei policheti che stimolerebbe il rospo a rilasciare il veleno, anche se l'autentica azione di questa droga sarebbe da ascrivere per lo più a un altro ingrediente, vale a dire a specie di pesci-palla contenenti tetrodotossina.

Figura 13. ***Bufo marinus***

Le secrezioni seccate di alcune specie di rospo sono state impiegate fin dall'antichità nella medicina tradizionale cinese (ma anche in Giappone) per curare l'insufficienza cardiaca prima dell'introduzione degli estratti di digitale (Digitalis purpurea) e come tonici e afrodisiaci; molte di queste secrezioni contengono bufotenina. In particolare, il veleno seccato di determinate specie è noto in Cina sotto il nome di ch'en su ed è a volte commercializzato sotto forma di cubetti noti come "pietre dell'amore" da inumidire e strofinare sul pene per prolungare l'erezione, anche se sarebbe ipotizzabile più un'azione anestetica locale dovuta alla bufotenina che un'azione vascolare.

Tra le specie citate troviamo per esempio B. bufo gargarizans e B. melanosticus; quest'ultimo è inoltre impiegato nella medicina vietnamita per curare i bambini dalla febbre ed ha anche la funzione di amuleto protettivo (RÄTSCH 1998; TORO 2004).

Uomo

Triptamine metilate e composti β-carbolinici sarebbero stati individuati nell'urina e nel sangue umano; la presenza endogena nell'uomo di DMT, 5-MeO-DMT e bufotenina non è stata comunque definitivamente dimostrata (WALKER ET AL. 1979; AIRAKSINEN & KARI 1981; RÄISÄNEN 1984; LEINO & AIRAKSINEN 1985; CALLAWAY ET AL. 1994).

Uno dei primi studi sulla biosintesi di queste triptamine risale alla metà degli anni '50, quando fu proposto che la bufotenina e il suo monometilderivato si formassero a partire dal neurotrasmettitore serotonina (5-Idrossitriptamina, 5-HT) (BUMPUS & PAGE 1955). Successivamente, nei primi anni '60, venne la scoperta che alcuni enzimi presenti nei polmoni di coniglio interverrebbero nella sintesi di DMT, bufotenina e loro monometil derivati a partire da triptamine primarie, quali triptamina (T), 5-HT e 5-MeO-T, per mezzo dell'enzima S-adenosilmetionina (SAM); un enzima simile fu individuato nel Sistema Nervoso Centrale dell'uomo (AXELROD 1961, 1962; MORGAN & MANDELL 1969).

In base alle conoscenze acquisite, la via biosintetica proposta per la bufotenina è la seguente (CALLAWAY ET AL. 1994):

Triptofano (dalla dieta) →idrossilazione→5-OH-Triptofano→decarbossilazione→5-HT→N-metilazione→5-OH-DMT (bufotenina)

Rispetto al significato della presenza di queste triptamine metilate, già a partire dai primi anni '50 furono proposte come

causa di malattie mentali, per esempio la schizofrenia (OSMOND & SMYTHIES 1952; CALLAWAY ET AL. 1994). La teoria sviluppata è nota come "ipotesi della transmetilazione", secondo cui la metilazione endogena di ammine biogene porterebbe alla formazione di composti psicoattivi denominati "psicotogeni" o "schizotossine". Tra i candidati troviamo appunto le triptamine metilate, riscontrate in pazienti psicotici ma anche in persone non affette da disturbi mentali, per cui questi composti potrebbero avere un ruolo più generale nel funzionamento del nostro cervello.

Nell'uomo, le β-carboline possono essere biosintetizzate a partire da triptamine primarie (FARREL & McISAAC 1961; AIRAKSINEN & KARI 1981; KARI ET AL. 1983). Una β-carbolina che sarebbe stata identificata (ma la cui presenza non confermata) nei tessuti dei mammiferi è l'adrenoglomerulotropina (6-Metossi-1-Metiltetraidro-β-carbolina, 6-MeO-1-Me-THβC), che si formerebbe *in vivo* in condizioni fisiologiche. Verso i primi anni '80 fu identificata, nella ghiandola pineale, la pinolina (6-MeO-THβC), in concentrazioni simili a quelle della melatonina. Melatonina e pinolina sarebbero metaboliti della serotonina (CALLAWAY ET AL. 1994). Importanti β-carboline endogene sono la 2-Me-β-carbolina, 1-Me-THβ-carbolina e 1-Me-β-carbolina (ROMMELSPACHER ET AL. 1984; GYNTHER ET AL. 1986; SUSILO & ROMMELSPACHER 1988; MATSUBARA ET AL.. 1992a, 1992b; CALLAWAY ET AL. 1994).

Gli alcaloidi β-carbolinici (per esempio l'harmalina) non sarebbero allucinogeni di per sé, anche se in alcuni casi proprio l'harmalina è stata considerata tale (NARANJO 1967; SHULGIN 1977; CALLAWAY 1993). In realtà, si avrebbe un effetto psicoattivo se le β-carboline fossero combinate con triptamine, così come succede per l'*ayahuasca* prima citata.

Su questa base, J. C. CALLAWAY (1988) ha proposto che i fenomeni visuali ed emozionali del sogno possano essere

interpretati secondo il meccanismo d'azione sopra riportato. In estrema sintesi, durante il sogno la concentrazione delle β-carboline aumenterebbe, favorendo l'azione delle triptamine metilate; d'altra parte, i recettori di una zona del cervello interessata alla fase R.E.M. del sonno (quella in cui avviene la produzione onirica) hanno mostrato un'alta affinità per la pinolina (AIRAKSINEN ET AL. 1993).

Dal punto di vista chimico-analitico, molti fattori possono influenzare la determinazione di triptamine metilate nell'organismo umano, per cui la loro presenza è stata a più riprese confermata e negata (NARASIMHACHARI ET AL. 1974; GUCHHAIT 1976; CHRISTIAN ET AL. 1977; OON ET AL. 1977; CORBETT ET AL. 1978; WALKER ET AL. 1979; BARKER ET AL. 1981; HRYHORCZUK ET AL. 1986). I campioni individuali analizzati possono essere piuttosto variabili per composizione e la presenza di queste specie in concentrazione minima pone problemi per la sensibilità del metodo analitico. Inoltre, gli analiti potrebbero essere instabili e la composizione del campione variare nel tempo, senza contare la possibile presenza di artefatti, cioè la formazione artificiale dei composti ricercati durante la preparazione del campione all'analisi (GOMES ET AL. 1976).

Bibliografia

AA.VV., 1995, *Rospi psichedelici*, Nautilus, Torino

AIRAKSINEN M.M. & I. KARI, 1981, "β–Carbolines, psychoactive compounds in the mammalian body. Part 1: Occurrence, origin and metabolism", *Med. Biol.*, 59: 21-34

AIRAKSINEN M.M. ET AL., 1993, "Binding Sites of [^{3}H]Pinoline", in: TONITOU Y., ARENDT J. & PÉVET P. (Eds.), *Melatonin and the Pineal Gland-From Basic Science to Clinical Application*, Amsterdam, Elsevier Science Publication B.V., pp. 83-86

AXELROD J., 1961, "Enzymatic formation of psychotomimetic metabolites from normally occurring compounds", *Science*, 134: 343

AXELROD J., 1962, "The enzymatic N-Methylation of serotonin and other amines", *J. of Pharm. Exp. Ther.*, 138: 28-33

BARKER S.A. ET AL., 1981, "N,N-Dimethyltryptamine: An endogenous hallucinogen", *Int. Rev. Neurobiol.*, 22: 83-110

BIGWOOD J. & J. OTT, 1977, "DMT", *Head*, November, p. 56 et seq.

BUMPUS F.M. & I.H. PAGE, 1955, "Serotonin and its methylated derivatives in human urine", *J. Biol. Chem.*, 212: 111-116

CALLAWAY J.C., 1988, "A proposed mechanism for the visions of dream sleep", *Med. Hyp.*, 26: 119-124

CALLAWAY J.C., 1993, "Tryptamines, β–carbolines and you", *MAPS Newsletter,* 4: 30-32

CALLAWAY J.C. ET AL., 1994, "Endogenous β–carbolines and other indole alkaloids in mammals", *Integration*, 5: 1-14

CASTILLO J., 1997, "Piaroa", in: PROVEDA J.M. (Ed.), *Chamanismo: El Arte Natural de Curar*, Ediciones Tema de hoy, Madrid

CHRISTIAN ET AL., 1977, "The *in vitro* identification of dimethyltriptamine (DMT) in mammalian brain and its characterization as a possible endogenous neuroregulatory agent", *Biochem. Med.*, 18: 164-183

CORBETT L. ET AL., 1978, "Hallucinogenic N-Methylated indolealkylamines in the cerebrospinal fluid of psychiatric and control populations", *Br. J. of Psych.*, 132: 139-144

DAVIS E.W. & A.T. WEIL, 1992, "Identity of a New World psychoactive toad", *Ancient Mesoamerica*, 3: 51-59

FABING H.D. & J.R. HAWKINS, 1956, "Intravenous bufotenine injection in the human being", *Science*, 123: 886-887

FARREL G. & W.M. MCISAAC, 1961, "Adrenoglomerulotropin", Letter to the Editor, *Arch. Biochem.*, 94: 543-544

FESTI F. & A. BIANCHI, 1991, "*Amanita muscaria*. Myco-pharmacological outline and personal experiences", *Psych. Mon. and Ess.*, 5: 209-250

FESTI F. & G. SAMORINI,1994, "Alcaloidi indolici psicoattivi nei generi *Phalaris* e *Arundo* (*Graminaceae*): una rassegna", *Ann. Mus. Civ. Rovereto*, 9 (1993): 239-288

GARI LACRUZ Á., 1996, "La brujería y los estados alterados de conciencia", in: FERICGLA J.M. (Ed.), *Actas II Congreso Internacional para el Estudio de los Estados Modificados de la Conciencia*, Lleida, Octubre 1994, Institut de Prospectiva Antropològica, Barcelona

GESSNER P.K. & I.H. PAGE, 1962, "Behavioral effects of 5-methoxy-N,N-dimethyltryptamine, other tryptamines and LSD", *Am. J. of Physiol.*, 203: 167-172

GOMES U.R. ET AL., 1976, "Enzymatic N-Methylation of indoleamines by mammalian brain: Fact or artefact?", *J. of Neurochem.*, 27: 701-705

GÓMEZ FERNÁNDEZ G.F., 1999, *Las Plantas en la Brujería Medieval*, Celeste Ediciones, Madrid

GUCHHAIT R.B., 1976, "Biogenesis of 5-Methoxy-N,N-Dimethyltryptamine in human pineal gland", *J. of Neurochem.*, 26: 187-190

GYNTHER J. ET AL., 1986, "Decarboxylation of 1,2,3,4-tetrahydro-β–carboline-1-carboxylic acids in brain homogenate and catalysis by pyridoxal-5'-phosphate", *Biochem. Pharm.*, 35: 2671-2675

HANDOVSKY H., 1920, "Ein Alkaloid in Gifte von *Bufo vulgaris*", *Arch. für Exper. Path. und Pharm.*, 86: 138-158

HENNINGSEN G., 1990, *L'avvocato delle streghe: stregoneria basca e Inquisizione spagnola*, Garzanti, Milano

HRYHORCZUK L.M. ET AL., 1986, "A new metabolic pathway for N,N-dimethyltryptamine", *Biol. Psych.*, 21: 84

KARI I. ET AL., 1983, "Mass spectrometric identification of 6-methoxy-1,2,3,4-tetrahydro-β–carboline in pineal gland", *Rec. Dev. Mass Spectrom. Med. and Environ. Res.*, 8: 19-24

KRAJICK K., 1992, "Vision quest", *Newsweek*, 15 June (Latin American), pp. 44-45

LEINO M. & M.M. AIRAKSINEN, 1985, "Methoxyindoles in retina", *Med. Biol.*, 63: 160-169

MATSUBARA K. ET AL. 1992a, "Mono-N-methylation of 1,2,3,4-tetrahydro-β–carbolines in brain cytosol: Absence of indole methylation", *J. of Neurochem.*, 59: 505-510

MATSUBARA K. ET AL. 1992b, "Novel S-adenosylmethionine-dependent indole-N-methylation of β–carbolines in brain particulate fractions", *J. of Neurochem.*, 59: 511-518

MCLEOD W.R. & B.R. SITARAM, 1985, "Bufotenine reconsidered", *Acta Psych. Scand.*, 72: 447- 450

MORGAN A., 1995, *Toads and Toadstools*, Celestial Arts Publishing, Berkeley, CA

MORGAN M. & A.J. MANDELL, 1969, "Indole(ethyl)amine N-methyltransferase in the brain", *Science*, 165: 492-493

NARANJO C., 1967, "Psychotropic properties of harmala alkaloids", in: EFRON D.H., HELMSTEDT B. & KLINE N.S. (Eds.), *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs*, New York, Raven Press, pp. 385-391

NARASIMHACHARI N. ET AL., 1974, "Gas chromatographic-mass spectrometric identification of urinary bufotenin and dimethyltryptamine in drug free chronic schizophrenic patients", *Biol. Psych.*, 8: 293-370

OON M.C.H. ET AL., 1977, "Factors affecting the urinary excretion of endogenously formed dimethyltryptamine in normal human subjects", *Psychopharmacology*, 54: 171-175

OSMOND H. & J.R. SMYTHIES, 1952, "Schizophrenia: A new approach", *J. Ment. Sci.*, 98: 309-315

OTT J., 1996, *Pharmacotheon: Entheogenic Drugs, Their Plant Sources and History*, Natural Products Co., Kennewick, WA

OTT J., 2001, "Pharmañopo-Psychonautics: Human Intranasal, Sublingual, Intrarectal, Pulmonary and Oral Pharmacology of Bufotenine", *J. of Psych. Drugs*, 33: 273-281

PAGÉS LARRAYA F., 1959, "La cultura del paricà", *Acta Neur. Arg.*, 5: 375-383

PIRROTTA L., 1988, "Il rospo nei rituali satanici", *Abstracta*, Anno 3°, 28: 39-43

RÄISÄNEN M., 1984, "The presence of free and conjugated bufotenin in normal human urine", *Life Sci.*, 34: 2041-2045

RÄTSCH C., 1996, "Eine Erfahrung mit dem Mataco-Schnupfpulver Haraj", *Jahr. für Ethnomed. und Bewußt.*, 5: 59-65

RÄTSCH C., 1998, *Enzyklopädie der psychoaktiven Pflanzen*, AT-Verlag, Aarau

RÄTSCH C. & C. MÜLLER-EBELING, 2003, *Lexicon der Liebesmittel*, AT-Verlag, Aarau

ROMMELSPACHER H. ET AL., 1984, "An intermediate product in the *in vitro* synthesis of harman and other β–carbolines", *Naunyn-Schmiedeberg's Arch. Pharm.*, 325: R76

RUDGLEY R., 2000, *Encyclopedia of Psychoactive Substances*, Little, Brown and Company, UK

SAMORINI G., 1993, "Funghi allucinogeni italiani", *Ann. Mus. Civ. Rovereto*, Suppl. Vol. 8 (1992)

SHULGIN A.T., 1977, "Profiles of psychedelic drugs 4. Harmaline", *J. of Psych. Drugs*, 9: 79-80

SHULGIN A.T., 1981, "Profiles of psychedelic drugs 11. Bufotenine", *J. of Psych. Drugs*, 13: 389

SHULGIN A.T. & A. SHULGIN, 1997, *THIKAL*, Transform Press, Berkeley, CA

SMITH T.A., 1977, "Tryptamine and related compouds in plants", *Phytochemistry*, 16: 171-175

SUSILO R. & H. ROMMELSPACHER, 1988, “Formation of 1-methyl-β–carbolines in rats from their possible carboxylic acid precursor”, *Naunyn-Schmiedeberg's Arch. Pharm.*, 337: 566-571

TORO G., 2004, *Animali psicoattivi. Stati di coscienza e sostanze di origine animale*, Nautilus, Torino

TURNER W.J. & J.J. MERLIS, 1959, “Effect of some indolealkylamines on man”, *Arch. of Neur. and Psych.*, 81: 121-129

WALKER R.W. ET AL., 1979, “Improved selective ion monitoring mass-spectrometric assay for the determination of N,N-dimethyltryptamine in human blood utilizing capillary column gas chromatography”, *J. of Chromatogr. Biomed. Appl.*, 162: 539-546

WIELAND T. & W. MOTZEL, 1953, “Über das Vorkommen von Bufotenin in gelben Knollenblätterpilz”, *Justus Liebig's Annalen der Chemie*, 581: 10-16

.

AYAHUASCA. PER UNA BIOPOLITICA DEL VEGETALISMO

Giorgio Mercenaro

Introduzione: ayahuasca, biopolitica, vita

Tra il 17 e il 22 ottobre 2016 si terrà a Rio Branco, in Brasile, *Aya2016 - II World ayahuasca conference*, la seconda conferenza mondiale sull'ayahuasca organizzata per conto della fondazione ICEERS. Nella prima edizione, svoltasi a Ibiza nel settembre 2014 e patrocinata, nientemeno, che dalla Comisión National Española de Cooperatión con la Unesco, un comitato di più di quaranta accademici ha emanato un documento in cui si chiede ai governi dei vari paesi di avanzare verso la costituzione di uno spazio legale che tuteli e salvaguardi l'utilizzo dell'ayahuasca.

Nel documento, significativamente intitolato *Ayahuasca in the globalized World*[1], sispazia da temi come il diritto alla salute ed alla libertà di coltivare il proprio mondo interiore, all'esigenza di favorire il dialogo interculturale, alla libertà religiosa, fino al problema della droga e dell'attuale crisi ecologica globale.

Questa complessa stratificazione del problema posto oggi dall'ayahuasca è indicativa del fatto che ci troviamo di fronte ad una situazione piuttosto particolare per ciò che concerne una "droga allucinogena".A ben vedere, infatti, l'alterazione di coscienza indotta da droghe psichedeliche come ad esempio l'hascisc (con Baudelaire), la mescalina (con Huxley), e l'LSD (con Watts e altri) ha sempre posto all'intelligentia occidentale una

---

[1]*Aya2014 declaration. Ayahuasca in the globalized World*www.aya2014.com/declaracion-aya2014/

questione di ordine morale, sulla legittimità e le implicazioni speculative dell'espansione di coscienza[2]. Al contrario, l'ayahuasca ci sembra completamente estranea a questo ordine di problemi. Essa non pone neanche lontanamente un problema di ordine speculativo sull'espansione della coscienza, quanto piuttosto una problematica politica, un problema che sarebbe corretto definire biopolitico. In primo luogo per il fatto che tra gli allucinogeni, essa è quella maggiormente caratterizzata in termini medici, e dunque investe il tema biopolitico per eccellenza, cioè quello della salute, all'intero di una costellazione che riguarda le così dette medicine alternative ed il confronto tra diversi paradigmi terapeutici. In secondo luogo perché essa ha saputo prepotentemente irrompere nel nostro spazio-tempo contemporaneo, travalicare i confini locali della foresta amazzonica e organizzare attorno a se nuove forme di soggettività collettiva.

Dalle moderne chiese ayahuasqueras come il Santo Daime, alla diffusione delle patiche di cross-cultural vegetalismo, all'interesse del mondo accademico fino alla miriade di viaggiatori occidentali che ogni anno si dirigono nelle foreste attorno a Iquitos per sperimentare la pozione, una nuova soggettività globale si va organizzando attorno alla "singolarità-ayahuasca". Tanto per cominciare a famigliarizzare con il lessico della biopolitica, potremmo dire che ci troviamo di fronte a uno dei rari casi di effettiva costituzione di quella che Negri e Hardt chiamerebbero la moltitudine, una classe di moltitudine complessa e stratificata, che annovera tanto capelloni reduci dagli anni sessanta quanto accademici in giacca e cravatta, pazienti così come medici e terapeuti transpersonali, appassionati di esoterismo, adepti di nuovi culti sincretici neosciamanici. Ma soprattutto, e questo è bene sottolinearlo, abbiamo qua a che fare con un soggetto

---

[2] C. Baudelaire, *I paradisi artificiali*, Mondadori, Milano, 2003; A. Huxley, *Le porte della percezione*, Mondadori, Milano, 2002; A. Watts, *Beat Zen e altri saggi*, Arcana, Roma, 1978.

politico che sta già esercitando un'attività costituente, dal momento che la diffusione all'estero soprattutto del Santo Daime ha costretto le legislazioni dei paesi ospitanti ad aggiornarsi circa lo status giuridico dell'ayahuasca[3].

Apparentemente non sembrerebbe esserci niente di più lontano dalla riflessione sugli allucinogeni e gli stati di coscienza dell'orizzonte biopolitico. Affacciatasi nella filosofia politica europea a partire dagli anni sessanta, con le ricerche di Michel Foucault, la biopolitica è giunta oggi a rappresentare l'approccio politico più influente e diffuso a livello internazionale soprattutto grazie alle opere di filosofi italiani come Giorgio Agamben, Roberto Esposito, ela coppia Antonio Negri e Michael Hardt, su cui in seguito ci concentreremo maggiormente.

Con il termine biopoliticasi allude a quella serie di trasformazioni attraverso cui la vita è entrata nell'ambito di interesse del potere politico. In un periodo che quasi tutti sono d'accordo a situare tra la metà del XVII e del XVIII secolo, accade in occidente che una nuova istanza, l'istanza biologica della vita, emerge e si pone come nuovo soggetto che sfida e impone la riorganizzazione del dispositivo politico. Da questo momento in poi, la politica ed il potere diventano *biopotere*, cioè controllo e gestione di questa vitacome puro flusso anarchico, che non può essere semplicemente comandato dall'alto. Come noto, in Foucault la vita si presenta per la prima volta in relazione alla nozione di "popolazione", che designa un insieme caratterizzato da una propria naturalità positiva, suscettibile di mutamenti e variazioni, e che dunque, diversamente da quanto fa un popolo, non si limita ad ubbidire per decreto ma richiede al potere di organizzare strategie di controllo e gestione[4].

---

[3] Per una panoramica sui diversi utilizzi dell'ayahuasca oggi si veda: W. Menozzi, *Ayahuasca, la liana degli spiriti. Il sacramento magico-religioso dello sciamanismo amazzonico*, Spazio interiore, Roma, 2013

[4] M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2007

Per riprendere una distinzione classica, potremmo dire che la biopolitica registra quel processo epocale per cui la vita naturale, istanza generica e non qualificata che i greci antichi definivano *zoé* e mantenevano rigidamente separata dalla polis, irrompe nello spazio sociale e diviene vita propriamente politica, ciò che i greci definivano *bios*, parola che designa la maniera in cui la vita si organizza e svolge in date condizioni di socialità. L'evento decisivo della nostra modernità politica è appunto questa politicizzazione della *zoé*, il divenire-*bios* della *zoé* ed il correlativo naturalizzarsi del *bios;* sebbene a questa riconosciuta centralità della vita, tuttavia, non sembrerebbe corrispondere una nozione di vita altrettanto chiara e soddisfacente.

Cosa sia esattamente questa *zoé* dalla cui politicizzazione lo stesso paradigma biopolitico si è prodotto, in altre parole, è cosa ancora non del tutto chiara, che nessuno dei pensatori biopolitici sembrerebbe aver determinato in maniera soddisfacente. Roberto Esposito, ad esempio, auspica per una biopolitica a venire l'approdo ad un concetto transpersonale di vita, «che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali»[5], ed è proprio a quest'altezza, a nostro avviso, che la biopolitica dovrebbe incontrare certe suggestioni provenienti dall'ecologia profonda, soprattutto nella versione eminentemente filosofica proposta da Fritjof Capra.

A partire dagli anni settanta il fisico americano ha sviluppato un'indagine di ampio respiro che individua nel tramonto del paradigma cartesiano-newtonianoil tratto distintivo dell'episteme contemporanea. La vecchia concezione meccanicistica dell'universo,che considera il reale come mero insieme di corpi il cui comportamento è determinabile attraverso le leggi della meccanica newtoniana, comincia nel corso del novecento a vacillare sotto i colpi di un nuovo, nascente paradigma che Capra definisce sistemico, e che comincia ad affacciarsi in maniera

[5]R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004, p. 214

trasversale tra le diverse discipline verso il finire degli anni sessanta.

Il primo duro colpo al vecchio paradigma, come noto, arriva dalla fisica degli anni venti, la prima scienza ad avere di fatto consumato una frattura con la vecchia concezione meccanicista dell'universo. Con la teoria della relatività ma soprattutto con la meccanica quantistica, infatti, è fallito l'approccio riduzionista teso ad individuare l'unità minima della materia non ulteriormente riducibile. La fisica dei quanti ha mostrato che non esistono affatto particelle in forma di oggetti materiali solidi su scala subatomica, in quanto l'infinitamente piccolo della materia finisce per dissolversi in schemi ondulatori puramente probabilistici. La dicotomia cartesiana tra materia ed energia, specificatamente quella onda-corpuscolo, è stata così dissolta.Nel suo libro più celebre che gli valse la notorietà mondiale, *Il tao della fisica*, Capra ha entusiasticamente registrato questo superamento del paradigma classico operato dalla fisica, mostrando come essa inauguri di fatto un nuovo paradigma, non più riduzionista ma olistico, cioè basato sull'interconnessione, che a suo dire è compatibile ed anzi riscopre le antiche saggezze dei mistici delle tradizioni orientali[6].

Ben oltre la scienza fisica tuttavia, la vecchia partizione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa* che ha fatto di anima e corpo, del fisico e dello psichico due entità completamente separate ed incomunicabili, avrebbe continuato ad influenzare lo sviluppo delle scienze occidentali fino ai tempi recenti. Ne *Il puto di svolta* Capra mostra efficacemente come la gran parte delle discipline scientifiche occidentali, persino nei loro sviluppi più avanguardistici ed entusiasmanti, condividano uno stile ed una impostazione comunque ancora cartesiano-meccanicisti. Così la biologia molecolare degli anni settanta, che con la scoperta del DNA segna il culmine dell'approccio riduzionista che pretende di

---

[6]F. Capra, *Il tao della fisica*, Adelphi, Milano, 2011

identificare il mistero della vita nelle sue componenti strutturali minime; e poi l'antropologia strutturale di Levi Strauss, che dissolve l'uomo e i suoi rapporti in puri e semplici "atomi" di parentela; fino alle psicologie novecentesche come il comportamentismo ma anche la psicoanalisi, ancora influenzata da concetti come "sviluppo", "meccanismo" e "apparato psichico"; per concludere col trionfo dell'approccio biomedico nella nostra medicina occidentale, che diversamente da quanto fanno le medicine sciamaniche, tradizionali o l'ayurveda, ha finito per concentrarsi esclusivamente sull'elemento del corpo, sulla dimensione organico-corporale, trascurando completamente gli aspetti psicologici e ambientali,al di là di qualunque considerazione di carattere olistico[7].

Ora benchè Capra non ne parli, ci pare che anche la biopolitica possa essere considerata all'interno di questo più generale processo di tramonto del paradigma cartesiano newtoniano. La biopolitica si sviluppa infatti dalle ceneri della vecchia scienza politica moderna, disciplina anch'essa figlia del meccanicismo classico, ed esprime proprio il venir meno dell'elemento del corpo, che retrocede innanzi all'istanza non antropomorfica della vita. Come osserva Agamben a proposito della vecchia scienza politica, «questa nuova centralità del "corpo" nell'ambito della terminologia politico-giuridica veniva così a coincidere col più generale processo che conferisce a *corpus* una posizione tanto privilegiata nella filosofia e nella scienza dell'età barocca, da Cartesio a Newton»[8]. Esattamente come per la biologia o per la medicina, lungo tutta l'età moderna il *corpus* ha rappresentato l'elemento epistemico fondamentale della riflessione politica, la metafora per eccellenza del *socius*. Tutta la grande stagione contrattualistica celebra la propria ispirazione meccanicista dal momento che concepisce la comunità politica

---

[7]F. Capra, *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano, 2013

[8]G. Agamben, *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995 p. 137

non già come un'entità vivente, dotata di un proprio divenire, ma come un corpo collettivo che risulta dall'aggregazione meccanica degli atomi, cioè gli individui considerati come particelle fisiche, pure astrazioni logiche l'una identica all'altra come ben si evince dal celebre frontespizio del Leviatano di Thomas Hobbes.

Figura 14. Frontespizio de Il Leviatano di Thomas Hobbes (1651), metafora del meccanicismo

Ma il legame tra la bio-politica ed il superamento del paradigma cartesiano-newtoniano appare ancor più stretto se si considera l'evoluzione del pensiero di Capra. A partire dal suo terzo libro, *La rete della vita*, interviene infatti un mutamento essenziale del pensiero del fisico americano, che potremmo descrivere come un passaggio dalla fisica alle scienze della vita. Nonostante, come detto, la fisica sia stata la prima tra le scienze moderne ad articolare il superamento del vecchio paradigma, rispetto alle posizioni espresse ne *Il tao della fisica*Capra non ritiene più che essa possa funzionare come modello di riferimento per le altre scienze, in quanto non è più la scienza in grado di fornire la più esatta descrizione della realtà. Al suo posto emerge invece la biologia, portatrice di una nuova nozione di *vita* attorno alla quale

modellare il nuovo paradigma sistemico, che a quest'altezza il fisico americano non chiama più olistico bensì ecologico[9].

Capra si riferisce alla rivoluzione operata in biologia da Maturana e Varela attorno agli anni settanta, che per primi hanno definito il vivente nei termini di una processualità diveniente, dinamica e integrativa. I due scienziati cileni definiscono il vivente attraverso la nozione di autopoiesi, che designa la coestensività di un processo di sviluppo biologico con uno di natura mentale, detto cognizione, ad esso immanente. Il vivente è «macchina autopoietica», sistema autoreferenziale il cui unico riferimento è verso sé stesso, che produce la propria organizzazione interna in maniera circolare. Lo sviluppo del vivente, in altre parole, non è il risultato meccanico dei condizionamenti provenienti dall'ambiente esterno, e nemmeno è il prodotto dell'evoluzione casuale dei propri elementi molecolari, quanto piuttosto il frutto di un processo di autoaggiustamento che il vivente stesso compie su se stesso, a partire da una qualche cognizione[10]. Ora come sottolinea Capra, ci troviamo qui di fronte a una nuova nozione di vita in cui fisico e mentale finiscono per coincidere, ove la vita appare come un processo mentale e la mente come un processo vivente, e che pertanto supera definitivamente la vecchia dicotomia cartesiana tra mente e materia, tra *res cogitans* e *res extensa* come sostanze distinte.

A partire dal suo quarto libro, *La scienza della vita*, Capra si propone di estendere questo nuovo paradigma vitale anche alla considerazione dei fenomeni sociali, in un ottica che non esiteremmo a definire biopolitica[11]. A ben vedere, tuttavia, una tale concezione post-cartesiana della vita sembrerebbeemergere dall'interno stesso della riflessione biopolitica, come accade ne *L'anti-Edipo* di Deleuze e Guattari, che introducono anch'essi

---

[9] F. Capra, *La rete della vita*, Rizzoli, Milano, 2001

[10] H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia, 1992

[11] F. Capra, *La scienza della vita*, Bur, Milano, 2012

l'orizzonte del mentale nell'elemento vitale del desiderio concepito come processo di produzione bio-sociale dei corpi[12].

Ora in ogni caso, questo nuovo concetto di vita che non scinde tra fisico e psichico e che vede intelligenza a tutti gli stadi di organizzazione del vivente e della natura, come si capisce, ha parecchio a che vedere con l'ayahuasca. In primo luogo perché includendo entro sé l'orizzonte del mentale ci consente di trattare una questione come quella dell'ayahuasca, che riguarda il dominio degli stati di coscienza, all'interno della prospettiva biopolitica. In secondo luogo perché ci pare colga nel segno anche per quanto concerne la stessa specificità delle allucinazioni da ayahuasca. Come noto, infatti, è propria dell'effetto dell'ayahuasca la capacità di fornire informazioni su questa vita naturale, sulle sue proprietà e sulle modalità di manipolarla e gestirla. L'altro mondo degli sciamani ayahuasqueros allora, questo reame rarefatto che ha la consistenza dell'allucinazione, è tutto fuorché una vuota fantasticheria astratta. Esso si rapporta ad una serie di problemi tutt'altro che esoterici come ad esempio quello dello sfruttamento delle risorse ambientali, della biopirateria operata dalle multinazionali cosmetiche e farmaceutiche, del furto e della violazione dei diritti sui saperi locali, dello sfruttamento delle proprietà delle piante psicoattive come produzione di tossicodipendenza. La rilevanza dell'ayahuasca in rapporto a tali problemi eminentemente biopolitici è ciò che vorremmo far emergere in questo saggio, mostrare come il dominio della vita quale appare nell'attuosità del campo allucinatorio, al di là di qualunque pregiudizio naturalistico che vorrebbe mantenerlo confinato nell'ordine della *zoé*, costituisce invece una questione di

[12] Ne *L'anti-Edipo* il riferimento alla combinatoria casuale degli elementi molecolari non significa, come in Monod, l'assenza di qualsivoglia funzionamento mentale nella natura, quanto piuttosto il carattere specificatamente inconscio, cioè caotico e casuale, di tale attività mentale.

carattere politico, che è giunta ad investire l'ordine della prassi e che partecipa del *bios*, come ben ha intuito il capitalismo globale.

La vita oltre natura. Sulla rilevanza biopolitica de vegetalismo

Tra le diverse forme di sciamanismo ayahuasqueros in contesto amazzonico, al di là tanto dello sciamanismo indigeno come dei culti neosciamanici brasiliani, abbiamo scelto di concentrarci sulla tradizione dello sciamanismo*mestizio* peruvianoperché si tratta di quella maggiormente caratterizzata dall'elemento terapeutico, che meglio ha saputo valorizzare e approfondire il potenziale medico dell'ayahuasca. La caratteristica fondamentale di questo sciamanismo, i cui praticanti sono soliti definire se stessi come *vegetalisti*, risiede infatti nello straordinario patrimonio di conoscenze sulle piante medicinali che esso incorpora e custodisce.

Secondo la definizione classica di Luis Eduardo Luna,*vegetalismo* è quella forma di sciamanismo che ruota attorno all'idea che in una seriedi piante comunemente chiamate *doctores* o piante maestro (generalmente piante psicoattive o in grado di indurre un particolare effetto fisico), si nascondano degli spiriti che sono in grado di insegnare la professione sciamanica di guaritore. Ingerendo le piante maestro a determinate condizioni rituali che prevedono l'isolamento nella foresta, un particolare tipo di dieta e l'astinenza sessuale, tali spiriti sono in grado di apparire ed insegnare al *vegetalista*la scienza medica: di istruirlo sulle proprietà medicinali delle piante, sull'arte di combinarle tra loro al fine di confezionare preparati attivi,sulle modalità di effettuare le diagnosi e di curare le malattie[13].

[13]L. E. Luna, *The concept of plantsasteachersamongfour mestizio shamans of Iquitos, northeastern Peru*, in, "Journal of ethnopharmacology", n° 11, 1984, pp. 135-156

Crediamo tuttavia che per considerare adeguatamente il vegetalismo sia importante non cadere nel tranello dell'ingenuo localismo, guardarsi dalla tentazione di contrapporre il naturale, l'Amazzonia e le sue culture incontaminate, all'artificio corrotto della nostra società globale. Il termine *vegetalismo* ed il culto delle piante maestro che esso designa, infatti, non dovrebbero evocare uno scenario immediatamente naturalistico, da selvaggi che danzano nudi nella foresta. Abbiamo a che fare con una forma di sciamanismo praticata in un tessuto sociale urbano, nei grandi centri dell'Amazzonia peruviana di Iquitos e Pucallpa, e che anche da un punto di vista storico non può essere confinata nella purezza del dato locale dal momento che è il prodotto di un movimento di deterritorializzazione. Come ricorda Luis Eduardo Luna il vegetalismo si è originato verso la fine del secolo scorso, durante il così detto "periodo d'oro della gomma", come risultato dell'incrocio tra i flussi di operaiimmigrati provenienti dalle aree più esterne del Perù e le popolazioni indigene che abitavano le foreste di caucciù[14].

Questo carattere ibrido e composito del vegetalismo ha finito per informare di sé la stessa concezione dell'universo non ordinario caratteristica di questo sciamanismo. Benchè gli spiriti si nascondano e si rivelino attraverso le piante infatti, essi non vanno affatto immaginati come aventi sembianze di pianta. L'universo spirituale dei vegetalisti si presenta piuttosto come una molteplicità antropomorfa e teriomorfa di figure che sembrano incrociare i due flussi culturali che ne stanno alla base. Accanto a motivi di provenienza cristiana che corrispondono alla deterritorializzazione degli operai della gomma, come ad esempio figure di vecchi capi raccoglitori, di preti cristiani, di madonne o di angeli alati, ritroviamo tutte le forme ereditate dalla cosmologia animista dei popoli amazzonici, che conferiscono all'universo

---

[14]L. E. Luna, *Vegetalismo. Shamanismamong the mestizopopulation of the peruvianamazon,* Almqvist&Wiksell International, Stockholm, 1986

vegetalista un carattere prevalentemente "acquatico", con una prevalenza di note bluastre e violacee. Si tratta generalmente di improbabili figure animali, spesso acquatiche, anfibie o rettilee, e di proporzioni insolitamente spropositate, come a esempio giaguari, formiche giganti, Chullachaki lo spirito maligno che dorme su un'amaca di pelle di alligatore sospesa agli alberi con corde di serpente, Sachamama il boa gigante di cinquanta metri, la sua controparte Yakumana l'anaconda gigante, sirene, delfini rosa o neri di fiume, ecc[15].

In uno strepitoso libro del 1995, *Il serpente cosmico. Il DNA e l'origine della conoscenza*, Jeremy Narby ha spinto parecchio in là l'analisi dei rapporti tra questo universo soprannaturale degli spiriti e la vita. A partire da una serie di corrispondenze rilevate tra il linguaggio della biologia molecolare ed alcune rappresentazioni dell'arte ayahuasqueras, come ad esempio i dipinti dell'ex vegetalista e pittorePablo Amaringo[16], l'antropologo ha avanzato una fascinosa ipotesi circa l'origine allucinatoria della conoscenza vegetalista. Secondo Narby, in una prospettiva non troppo diversa da quella dei *Mille Piani* di Deleuze e Guattari[17], gli sciamani sotto l'effetto dell'ayahuasca sarebbero in grado di portare la propria coscienza sino a livello molecolare ed accedere alle informazioni qui contenute; motivo per cui le culture ayahuasqueras sembrano conoscere da secoli l'esistenza di un principio vitale che esse rappresentano come un serpente cosmico, avente forma di doppia elica, non molto diversamente da come la biologia molecolare ha rappresentato il DNA. Gli spiriti dottori che rivelano la conoscenza ecologica,altro non sarebbero che apparizioni dello stesso DNA secondo Narby,che azzarda addirittura un tentativo di fondazione

---

[15]*Ivi*, p. 73

[16] L. E. Luna-P. Amaringo, *Ayahuasca Visions : The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*,North Atlantic Books, U.S., 1992

[17]G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, 2008

biologica dell'allucinazione. Le allucinazioni corrisponderebbero infatti alle sequenze di fotoni naturalmente emesse dal DNA, che divengono percepibili e appaiono nel campo di coscienza dello sciamano sotto l'effetto dell'ayahuasca, ed il loro carattere serpentino, il loro stile tremolante con una prevalenza di figure rettilee e filamentose, arrotolate e a chiocciola, corrisponderebbe alla sagoma a doppia elica del DNA che viene proiettata a intermittenza ed appare a intervalli[18].

Similmente a Maturana e Varela tuttavia, anche Jeremy Narby è costretto a superare la prospettiva molecolare che enfatizza la funzione del DNA, e che, in qualche modo, pretende di ridurre il mistero della vita alle sue componenti strutturali minime. Dopo aver spiegato la genesi dell'allucinazione, la capacità del DNA di esprimersi visivamente in forma di spiriti rettilei, resta il fatto che tali spiriti manifestano un carattere interattivo dal momento che insegnano, appaiono come delle intelligenze e durante il viaggio è possibile comunicare con esse. Per spiegare questa dinamica che Narby chiama magistralmente, "l'enigma della comunicazione vegetale", non è sufficiente ipotizzare un rispecchiamento puramente meccanico della struttura molecolare, ma è necessario introdurre l'idea di una qualche istanza dialogica presente in natura. A questo propositol'antropologo ipotizza che l'ayahuasca non soltanto consenta di intensificare e percepire le emissioni luminose del proprio DNA, ma anche di captare quelle emesse dagli altri esseri viventi[19].È l'attività transpersonale della natura nel suo complesso, allora, ciò che si esprime nella danza del campo allucinatorio, la rete globale della vita nelle sue mutue relazioni reciproche che si animano e prendono forma, quella che Jeremy Narby chiama così bene l'"intelligenza della natura", e a cui dedica il suo secondo libro[20].

---

[18]J. Narby, *Il serpente cosmico. Il DNA e le origini della conoscenza*, Venexia, Venezia, 2006,p. 118

[19]*Ivi*, p. 122

[20]J. Narby, *L'intelligenza della natura. Saggio sulla conoscenza,* Jaca Book,

Al di là di questa concezione comunque ancora naturalistica, codificata sulla realtà amazzonica, ci sembra interessante rilevare come l'universo vegetalista presenti una straordinaria apertura verso forme e motivi provenienti da culture che non hanno niente a che fare con quella d'origine, al punto da manifestare una sorprendente dimensione tecnico-oggettuale, artificiale e macchinica che si direbbe maggiormente caratteristica della nostra cultura occidentale che non di quella sciamanica.

In un articolo pubblicato qualche anno fa su Altrove, Luis Eduardo Luna ricordava come gli spiriti delle piante maestro possono apparire al vegetalista non soltanto in forme estratte dal dominio della vita naturale, animali o umanee più o meno bizzarre che siano, ma anche in forma di un qualsiasi oggetto o macchina tecnologica come ad esempio un aeroplano, una protesi medica, una farmacia o un raggio X, un UFO, eaddirittura come esseri extraterrestri provenienti da un altro pianeta.

Le caratteristiche e le proprietà funzionali di ogni nuova scoperta scientifica possono essere invocate e giungere in soccorso del vegetalista durante una sessione sciamanica,guidare l'esercizio dell'"immaginazione terapeutica" che spazia oltre le forme ispirate dall'ambiente amazzonico, oppure presiedere all'iniziazione stessa del vegetalista rivelandogli conoscenze e doni magici. Così il vegetalista Don Emilio Andrade Gomez, ricorda di esser stato iniziato da spiriti che apparvero in forma macchine lussuose, grandi barche, elicotteri e aerei, o il caso di uno sciamano appartenente alla tribù Shipibo che ha dichiarato di essere disceso nelle profondità di un lago per recuperare lo spirito disperso di una giovane donna servendosi di un aeroplano con le fiancate decorate di motivi floreali, alla Zabriskie Point. È curioso notare come i vegetalisti, diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, tendano ad enfatizzare e a ritenere più prestigiose proprio le apparizioni in forma di oggetti provenienti dalla cultura

---

Milano, 2010

occidentale che non quelle ricalcate sull'ambiente naturale della giungla amazzonica[21].
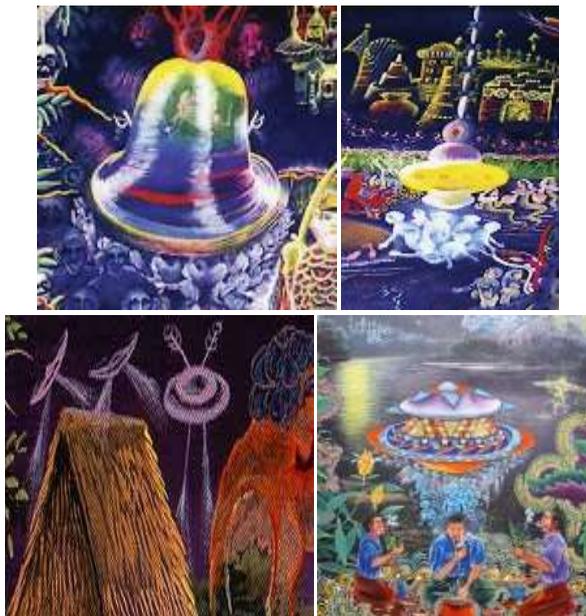
Figura 15. Serie di particolari dei dipinti di Pablo Amaringo, che registrano visioni avute con l'ayahuasca, dove sono chiaramente distinguibili UFO ed esseri extra terrestri

Per quanto riguarda invece le apparizioni in forma di UFO o esseri extraterrestri, che sono chiaramente riconoscibili nei dipinti di Pablo Amaringo, anche Rick Strassman si è imbattuto nello stesso genere di fenomeni nel corso del suo studio sul DMT. Sembrerebbe caratteristica del DMT, che come è noto è la molecola responsabile dell'effetto visionario dell'ayahuasca, la capacità di indurre esperienze di incontro e di rapimento con gli

[21]L. E. Luna, *L'immaginazione terapeutica nello sciamanesimo amazzonico*, in, "Altrove. Rivista della Società Italiana Studio Stati di Coscienza", n°1, 1994, pp. 105-114

alieni così come sono state descritte dalla letteratura fantascientifica. Gli esseri extraterrestri che popolano il mondo non-materiale a cui sembra si possa accedere con elevate dosi di DMT, presentano una straordinaria affinità con gli spiriti della tradizione vegetalista dal momento che anch'essi manifestano un carattere interattivo, si esprimono e comunicano, e ciò che essi comunicano sono informazioni in qualche modo relative alla vita. Così tra i volontari dello studio condotto da Strassman c'è chi ha riferito che gli incontri con gli alieni erano spesso accompagnati dalla sensazione di scambiarsi o di venire a conoscenza di informazioni sulla biologia di tali esseri, sul loro metabolismo o la loro struttura genetica, oppure, in maniera ben più drammatica, chi ha avuto la sensazione che tali creature volessero impiantare qualcosa all'interno del proprio corpo, modificarne il DNA e la struttura molecolare[22]. Anche William S. Burroughs che in un punto decisivo di *Naked Lunch* fa apparire i personaggi dei Moscibecchi, creature rettilee e semi umane che abbiamo motivo di credere siano state ispirate dall'ayahuasca sperimentata dallo scrittore l'anno precedente nella giungla colombiana, introduce tali figure indugiando in una sequenza di dettagli che riguardano la loro improbabile biologia, «i moscibecchi non hanno fegato e si nutrono esclusivamente di dolci... secernono dal pene eretto un liquido che dà assuefazione

Figura 16. I moscibecchi, personaggi del Pasto Nudo di William S. Burroughs ispirati dallo yagè, nella loro rappresentazione tratta dall'omonimo film di David Cronenberg

[22]R. Strassman, *DMT. The spiritmolecule*, Park street press, Rochester, 2001, pp. 185-219

rallentando il metabolismo… rimangono per settimane in biostasi»[23]

Ora questa singolare biologia aliena che estende la considerazione della vita fino ai livelli massimamente soprannaturali e inorganici, testimonia della rilevanza biopolitica del vegetalismo. È come se l'universo vegetalista, sin nella sua configurazione originaria contenesse il superamento della dimensione naturalistica,l'ingresso della vita nella sfera socio-politica dell'artificio, come se la deterritorializzazione che è storicamente alla base del vegetalismo si fosse trasferita in seno al piano spirituale stesso trascinandolo fuori dall'Amazzonia, verso le più insospettabili contrade dello spazio globale, ai limiti dello spazio stesso. Questo carattere macchinico e composito, ibrido e complesso che inerisce al vegetalismo sin dalle sue origini, ci sembra costituire la radice della sua straordinaria adattabilità su soggetti provenienti da differenti culture, la condizione stessa del processo di globalizzazione che stanno oggi conoscendo le pratiche ayahuasqueras dello sciamanismo vegetalista nel mondo.

Ayahuasca VS biopotere. Biopirateria della conoscenza allucinatoria

Chi ben si è accorto di questa rilevanza biopolitica dell'universo vegetalista, della sua,virtuale, sovrapponibilità con lo spazio politico globale è stato il capitalismo.Quando parliamo di capitalismo non intendiamo,ovviamente, il vecchio capitalismo industriale quanto piuttosto il capitalismo nella sua nuova configurazione propriamente postmoderna. Faremo qui particolare riferimento alla filosofia politica di Toni Negri e Michael Hardt, soprattutto alla nozione di *impero*, attraverso cui gli autori designano l'attuale ordine mondiale sorto dalle ceneri della guerra fredda, una nuova forma di sovranità globale e non

[23] W. S. Burroughs, *Pasto Nudo*, Adelphi, Milano, 2007, pp. 64-65

localizzata, che si esercita in un non-luogo, saltella da una parte all'altra del planisfero e si esprime in una nuova forma di capitalismo come esercizio del biopotere.

Nell'epoca dell'impero il capitale conosce la sua massima espansione e il suo trionfo dal momento che, dopo aver colonizzato qualsiasi angolo del planisfero, riesce a estendersi internamente, a generalizzarsi a qualsiasi ambito della vita sociale. Ciò che caratterizza il capitalismo odierno è il fatto stesso che esso agisce sulla vita, che trasforma ogni singolo aspetto della vita, persino il più intimo e personale, in un'occasione per gonfiare il fatturato di una qualche multinazionale. Detto più precisamente, il capitalismo attuale non funziona più attraverso lo sfruttamento localizzato del lavoro di fabbrica, ma la quasi totalità del plusvalore si estrae e si ricava oggi a partire da tutte quelle attività di carattere cognitivo, intellettivo, affettivo e sociale che non producono merce ma vita, desiderio, nient'altro che nuove forme di stare assieme, di aggregarsi e di cooperare. Il capitalismo odierno, in altre parole, non è più industriale ma radicalmente biopolitico dal momento che sussume il bios stesso, le produzioni così dette biopolitiche; nel senso che il grosso del business, oggi, non sono più le automobili o le macchine tecniche ma cose come i servizi alla persona, la sanità, la comunicazione, l'industria del divertimento ecc[24].

Ora questa nuova configurazione biopolitica del capitalismo ha parecchio a che vedere con gli allucinogeni dal momento che essa si origina nell'America degli anni sessanta, in risposta alle contestazioni giovanili che rifiutavano il vecchio regime disciplinare per dedicarsi alla sperimentazione di nuovi stili di vita. È curioso come Negri e Hardt, nonostante il primo sia stato un discusso protagonista degli anni settanta europei, come noto più politicamente rigoristi, individuino proprio nelle

---

[24]M. Hardt–A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione,* Rizzoli, Milano, 2002, p. 6

sperimentazioni desideranti del movimento psichedelico americano, più apparentemente futili ed improduttive, il fattore che avrebbe prodotto l'effettiva trasformazione del paradigma produttivo. Ciò che in tali sperimentazioni si esprimeva, ciò che emergeva da cose come la vita nelle comuni, le improvvisazioni musicali degli happening, la diffusione della dieta macrobiotica, l'autostop, lo yoga e tutte le varie pratiche di condivisione dei corpi e delle menti, era una certa sensibilità per quegli aspetti più *immateriali* della produzione che avrebbero costituito la forma stessa delle produzioni biopolitiche successive, l'elemento all'altezza del quale si sarebbe mosso tutto il capitalismo successivo[25].

Ora benché gli autori non vadano fino in fondo su questo punto crediamo che sia possibile considerare l'LSD, di fatto il collante di tutte le sperimentazioni e della "rivoluzione acida"degli anni sessanta[26], come il paradigma stesso di questo immateriale biopolitico che ha sconvolto la vecchia configurazione del capitale. Diversamente da altri filosofi marxisti come ad esempio Paolo Virno e la sua scuola infatti, l'immateriale di cui parlano Negri e Hardtnon èda intendersi in senso astratto-comunicativo, cibernetico e virtuale alla maniera del General Intellect, ma è un immateriale che rivendica una fondamentale dimensione affettiva. Un po' come quella categoria di *effetto* che Deleuze scopriva in *Logica del senso*(in un passo ove curiosamenteil filosofo si riferisce proprio alla psichedelia),l'extra-essere immateriale che scintilla alla frontiera dei corpi[27], abbiamo qui a che fare con un immateriale che si situa all'altezza dei corpi, che ne implica una meccanica desiderante e affettiva, ma che resta non di meno immateriale dal momento che ciò che produce

---

[25]*Ivi*, p. 257

[26] M. Guarnaccia, *La rivoluzione acida*, in, "Altrove. Rivista della Società Italiana Studio Stati di Coscienza", n° 9, 2002

[27]G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 2006, p. 144

sonointensità puramente incorporee, sentimenti di piacere, contatti, cure, godimenti.

Gli allucinogeni sono dunque essenzialmente implicati nel processo che ha portato all'attuale configurazione del capitalismo, dal momento che l'LSD ha rappresentato da un lato l'istanza rivoluzionaria che ha spazzato via la vecchia configurazione del capitale, e contemporaneamente, tuttavia, ha fornito al capitale il modello a partire dal quale tarare la propria riorganizzazione. Da forze politiche rivoluzionarie allora, gli allucinogeni si sono oggi convertiti in una delle tante produzioni biopolitiche assiomatizzate dal capitale, in unodei tanti effetti all'altezza dei quali il capitale ha imparato a muoversi, come mostra perfettamente il caso dell'ayahuasca, che a nostro avviso costituisce una di queste produzioni biopolitiche.

Anche a quest'altezza è importante rifiutare categoricamente qualsiasi ingenuo naturalismo così come la comoda etichetta di "medicina naturale" a proposito dell'ayahuasca. L'ayahuasca infatti non può essere considerata come un dato naturale dal momento che essa, come assai noto, non esiste naturalmente in se stessa. La bevanda che va sotto il nome di ayahuasca è un cocktail che si ottiene mediante la combinazione di almeno due pianteche vengono bollite assieme per diverse ore. Il suo ingrediente di base, considerata la pianta maestro per eccellenza, è la liana *Banisteriopsis Caapi*, un rampicante diffuso in tutta la foresta amazzonica che viene esso steso designato con il termine aya-huasca, (letteralmente liana dei morti o degli spiriti in lingua Quechua), i cui alcaloidi del tipo β–carboline sono in grado di indurre un potente effetto emetico-purgante.
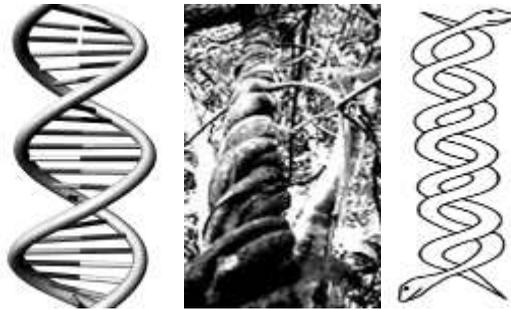
Figura 17. Somiglianza tra la forma attorcigliata della liana Banisteriopsis Caapi, la raffigurazione del serpente cosmico presente in diverse culture, e la struttura a doppia elica del DNA descritta dalla biologia molecolare

La liana *Banisteriopsis Caapi* è considerata l'ingrediente base della pozione dal momento che essa procura e struttura l'insegnamento, e non è un caso che la sua stessa forma attorcigliata a penzoloni dagli alberi richiami tanto quella della scala a pioli, motivo sciamanico per eccellenza, quanto quella del serpente cosmico, quanto la struttura a doppia elica del DNA. È questo il motivo per cui dalla liana ayahuasca ha finito per prendere il nome l'intero beveraggio, ove questa ambiguità semantica, tuttavia, è stata fonte di numerosi fraintendimenti che hanno portato a credere che dalla liana dipendesse il caratteristico effetto visionario della bevanda.

Il secondo ingrediente fondamentale del beveraggio è un arbusto alto poco più di mezzo metro, la *Psychotria viridis*, comunemente nota tra gli indigeni con il nome di *chacruna*, che in alcune aree dell'Amazzonia può essere sostituita con la *Diplopterys cabreana*. Ambedue queste piante contengono la famosa DMT (dimethyltryptamina), una triptamina psicoattiva endogena secreta dal cervello umano e presente praticamente dovunque in natura, e sono responsabili dell'effetto allucinogeno e visionario del preparato ayahuasca. Ora queste due piante tuttavia, non avrebbero alcun effetto se assunte isolatamente dal momento che il DMT viene degradato dalla monoaminossidasi (MAO), un

enzima gastrico normalmente attivo nel tratto digestivo dell'essere umano. Ed è a quest'altezza che scatta il prodigio della combinatoria vegetalista, tale da rendere l'ayahuasca l'allucinogeno più misterioso e complesso tanto dal punto di vista etnobotanico quanto da quello farmacologico. Non è ancora chiaro infatti come le popolazioni indigene dell'Amazzonia, circondate da più di 80.000 specie di piante, abbiano potuto dapprima individuarne una contenente un ormone potenzialmente allucinogeno, ed in seguito una seconda con cui combinarla per attivarne l'effetto. Gli alcaloidi della*Banisteriopsis Caapi,* infatti, sono a loro volta in grado di inibire l'attività della monoaminossidasi, consentendo così al DMT di non essere degradato a livello dell'intestino, di entrare in circolo fino a raggiungere il cervello e manifestare così l'effetto allucinogeno[28].

In altre parole:*l'effetto dell'ayahuasca è produzione,* niente affatto metaforicamente, il risultato di un sofisticato processo che Menozzi definisce magistralmente di "ingegneria vegetale". È davvero come nelle pagine del giovane Marx umanista dove la natura è il prodotto dell'attività dell'uomo che la trasforma[29]. Non abbiamo qui a che fare con qualcosa che esiste naturalmente, ma con una preparazione che implica un intervento dell'uomo sulla natura, un prodotto straordinariamente complesso che ha il carattere di un vero e proprio vanto culturale, frutto di una cultura altrettanto avanzata e complessa, che sembra possedere conoscenze a dir poco ammirevoli sulla botanica delle piante medicinali e la meccanica biomolecolare dei loro effetti.

Da questo punto di vista ci sembra suggestivo caratterizzare una tale produzione immateriale biopolitica attraverso la categoria di "comune" che conclude l'opera politica di Negri e Hardt. L'ayahuasca deve essere considerata come una forma di questo comune. Opposto tanto al pubblico quanto al

---

[28] Sulla farmacologia dell'ayahuasca: Jordi Riba, *Human Pharmacology of Ayahuasca,* Universidad autonoma de Barcelona, 2003

[29] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* Einaudi, Torino, 2004

privato, comune traduce il termine inglese *Common Wealth* che significa letteralmente "ricchezza comune" (pronunciato per la prima da Cromwell con il significato arcaico di "benessere", tanto per restare in ambito olistico), che designa non soltanto la ricchezza comune del mondo materiale, l'aria l'acqua e la terra, ma anche tutta quella serie di competenze immateriali, linguistiche, affettive e cognitive che sono necessarie per la realizzazione di una produzione biopolitica[30]. Così ciò che è in gioco nella lotta per l'ayahuasca è

innanzitutto la salvaguardia di tutto quell'immenso patrimonio di sapere che essa implica; si tratta una sfida per la conservazione, intensificazione e distribuzione del comune,di tutto quel serbatoio di conoscenze, esperienze e competenze tramandate e custodite dagli sciamani nel corso dei secoli, che comune deve restare contro alle pretese di chi vorrebbe privatizzarlo, espropriarlo e saccheggiarlo, come sembra stia riuscendo a fare il capitalismo.

Il problema dello sfruttamento delle conoscenze delle piante medicinali dei popoli amazzonici infatti, costituisce anche secondo Negri e Hardtun esempio paradigmatico del funzionamento del biopotere capitalista nell'impero. Abbiamo qui a che fare con un esempio di quella che gli autori chiamano "la ricchezza degli sfruttati", cioè una produzione biopolitica comune che,sebbene non si convertaimmediatamente in ricchezza economica per i produttori locali, gioca nondimeno un ruolo essenziale nello scacchiere della produzione globale, dal momento che i profitti se ne vanno all'estero a gonfiare il fatturato delle multinazionali farmaceutiche[31].

L'ecologista indiana Vandana Shiva, nei suoi studi sulla realtà agricola del subcontinente, ha introdotto il termine *biopirateria*per

---

[30] M. Hardt–A. Negri, *Comune. Oltre il pubblico e il privato,* Rizzoli, Milano, 2010, p. 7

[31] M. Hardt–A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale,* Rizzoli, Milano, 2004

designare il movimento attraverso cui il biopotere capitalista si impadronisce dei risultati di un sapere tradizionale e li converte in fonte di profitto attraverso il meccanismo dei brevetti. Il problema della biopirateria non sarebbe tanto legato alle questioni di natura morale circa l'opportunità di brevettare il vivente, di violare l'integrità della natura, quanto piuttosto al fatto che non viene riconosciuto il lavoro dei produttori reali. Anche qua non c'è il divenire privato di qualcosa di naturale, quanto piuttosto la privatizzazione di un qualcosa che è un prodotto del sapere e dell'ingegno altrui, l'appropriazione indebita del comune. Così per citare un caso riportato da Vandana Shiva, la varietà di riso basmati che nel 1997 divenne magicamente proprietà della multinazionale texana RiceTec mediante concessione di un brevetto con licenza di esclusività (e sullaquale i contadini indiani, da un giorno all'altro, si ritrovaronoa dover pagare i diritti!), non era esattamente qualcosa che esisteva in natura, quanto piuttosto il frutto del paziente lavoro di tutte le generazioni di contadini indiani che nel corso dei secoli avevano meticolosamente selezionato ed incrociato le sementi più pregiate, in maniera da determinare parametri come l'aroma e la fragranza, la finezza e la lunghezza del chicco, la consistenza al palato e così via dicendo[32].

Ora per quanto riguarda la realtà sudamericana e la biopirateria farmaceutica in contesto amazzonico – che vede le multinazionali farmaceutiche recarsi nel bacino del Rio delle Amazzoni a prelevare campioni di estratti vegetali le cui versioni sintetiche vengono poi brevettate in laboratorio senza versare una lira di diritti agli indigeni che li hanno realizzati – il saccheggio del sapere che è in essa implicito acquisisce qui un rilievo del tutto particolare, quasi futuristico e a tratti un po' cyberpunk, da scenario apocalittico di fine millennio.

---

[32] V. Shiva, *Biopirateria. Il saccheggio della natura e dei saperi indigeni,* Cuen, Napoli, 1999

La straordinaria conoscenza botanica dei vegetalisti amazzonici che viene sistematicamente biopiratata dal capitale, infatti, a detta degli stessi vegetalisti, proviene dall'effetto visionario indotto dall'ayahuasca. Come abbiamo visto, il fulcro dello sciamanismo vegetalista è che gli spiriti delle piante maestro appaiono in visione e rivelano i segreti della vita, comunicano la conoscenza ecologica e istruiscono sulla scienza medica, sulle proprietà medicinali delle piante e sull'arte di combinarle. Lo stesso termine *vegetalista*, non designa semplicemente un individuo che conosce le piante medicinali e se ne serve, ma allude primariamente all'origine allucinatoria di tale conoscenza. Vegetalista è colui che ha tratto la propria straordinaria conoscenza delle piante non già da una scuola o da un altro sciamano ma a partire dalle piante stesse, dalle allucinazioni indotte da esse. Se si chiede ai vegetalisti dove hanno appreso le proprie conoscenze essi rispondono «*la planta misma te enseña*», ove il verbo castigliano *enseñar*, curiosamente, significa tanto mostrare quanto insegnare[33]. Rispetto alla categoria proposta da Vandana Shiva allora, la biopirateria si esercita qui su un sapere chenon può, a ben vedere, essere definito *tradizionale*quanto piuttosto, secondo la celebre definizione di Mircea Eliade, *metastorico*, nel senso che discende direttamente dal regno non ordinario che si spalanca agli occhi dello sciamano sotto l'effetto dell'ayahuasca[34].

Come ricordava Luis Eduardo Luna infatti, l'ayahuasca funziona come una vera e propria macchina per produrre un sapere botanicodi carattere empirico, dal momento che viene utilizzata come mezzo per esplorare le proprietà medicinali delle piante. Se un vegetalista, ad esempio, vuole conoscere le proprietà medicinali di una data pianta, allora aggiungerà un campione di

---

[33] Luna (1986)

[34] La categoria di iniziazione come "evento metastorico" definisce secondo Eliade lo sciamanismo di qualsiasi epoca e in qualsiasi area geografica.M Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi,* Ed. mediterranee, Roma, 1995

questa pianta ai due ingredienti base dell'ayahuasca, e percependo i cambiamenti che l'additivo causa rispetto all'effetto della pozione basica sarà in grado di dedurne le proprietà. In linea di principio il numero di combinazioni e di attivi che è possibile aggiungere alla pozione basica è potenzialmente illimitato, al punto che Luna riporta il curioso caso di Don Fidel, un praticante vegetalista di Pucallpa che ha dichiarato di aver disciolto un'aspirina durante la preparazione dell'ayahuasca al fine di studiarne le proprietà, pervenendo alla conclusione che l'aspirina funziona perché «contiene un essenza di pianta», corrispondente all'origine vegetale del farmaco[35].

Il problema dell'origine allucinatoria della conoscenza vegetalista, come Jeremy Narby ha sottolineato energicamente, è un aspetto sistematicamente taciuto dagli stessi attivisti che nel mondo si battono per la tutale e la salvaguardia delle culture indigene dell'Amazzonia, e ciò, evidentemente, perché si tratta di un assunto che contraddice gli assiomi della nostra razionalità scientifica occidentale. Dire che uno sciamano trae dalle proprie allucinazioni preziose informazioni sulle proprietà molecolari delle piante, che gli spiriti gli appaiono in visione e gli rivelano i segreti della biosfera, si capisce, è cosa che metterebbe in imbarazzo qualsiasi accademico. Dovremmo tuttavia riconoscere che il capitalismo non sembra porsi particolari problemi di incompatibilità teorica nel momento in cui rapace si appropria di un tale sapere allucinogeno, sussume l'universo cognitivo vegetalista e lo converte nell'ennesima virtualità da cui estrarre plusvalore. Diversamente da certa intelligentia accademica che ancora dubita della razionalità delle questioni connesse agli stati non ordinaria di coscienza, il capitalismo sembrerebbe aver già provveduto ad assiomatizzarne il potenziale, a convertirlo in fonte di profitto, fornendo così la miglior dimostrazione della validità della conoscenza sciamanica. Ci troviamo qui di fronte ad

[35] Luna (1986), p. 159

una nuova e particolarmente inquietante modalità di lavorare all'altezza dell'immateriale, di un'inedita frontiera di un capitalismo "cognitivo"che in silenzio è già giunto a colonizzare anche gli ambiti più reconditi del reale;che si è spinto fin dentro al regno non ordinario, in questo universo incorporeo fatto di spiriti della foresta, di canti magici e di visioni olografiche, di cui la maggioranza delle persone nemmeno sospetta l'esistenza e che invece frutta ogni anno migliaia di dollari alle multinazionali farmaceutiche.

Ayahuasca VS ideologia. Spiritualità e tossicodipendenza

La riconosciuta rilevanza, da parte del capitalismo, dell'universo sciamanico vegetalista come realtà economica, che frutta ogni anno migliaia di dollari alle multinazionali, si esprime anche in tutt'altro campo altrettanto decisivo per la biopolitica globale, cioè quello legato al problema delle tossicodipendenze, che assieme al cancro rappresentano oggi il più grande problema di salute pubblica nelle moderne società occidentali.

Come è stato da più parti notato infatti, la tossicodipendenza è un fenomeno esclusivamente occidentale, caratteristico della nostra società secolarizzata, la sola che ha espulso dal proprio dominio l'orizzonte religioso e spirituale. Sostanze come la foglia di coca, l'alcool presso gli indiani del nord America o il tabacco praticamente in tutte le forme di curanderismo, sono sempre state utilizzate nelle società tradizionali senza che nessuno sciamano si sia mai ritrovato con il benchè minimo problema di tabagismo o di alcoolismo[36]. È solo nelle società occidentali tendenzialmente monofasiche, ove sono stati soppressi dispositivi rituali per la produzione controllata di stati non ordinari di coscienza a scopo religioso e spirituale, che l'assunzione di droga sembra

---

[36] Su tossicodipendenza e secolarizzazione si veda: S. Grof, *Adiccion, espiritualidad y la ciencia occidental*, in "Revista Takiwasi", Takiwasi, n°1, 1992

prolungarsi fatalmente in tossicodipendenza[37]. In una prospettiva forse un po' simile a quella di Deleuze e Guattari che definiscono *decodificato* il desiderio nelle società capitalistiche, cioè che non rispondepiù a nessuna regola, sessualità liberata dai codici dell'alleanza selvaggia come dalla logica dei matrimoni dinastici degli stati dispotici, potremmo dire che anche l'assunzione di droghe, in assenza di un dispositivo che la codifichi nella sfera del sacro, riemerge nelle società occidentali in maniera completamente decodificata, senza alcun controllo e spesso in contesto mondano, finendo per generalizzarsi in maniera indiscriminata alla totalità dello spazio sociale e assumendo i caratteri di un allarmante problema collettivo.

In questa prospettiva la tossicodipendenza appare come quella patologia che cristallizza e rivela in se stessa le contraddizioni della nostra società civilizzata. Un po' come si diceva per lo schizofrenico negli anni sessanta, il tossicomane sembrerebbe l'unica persona ancora sana di mente, il solo che al di sotto dei valori consumistici imperanti ancora avverte dentro di sé un profondo desiderio di trascendenza,e si serve delle droghe per pervenire ad una dimensione più profonda di quella ordinaria. Il problema è che egli non dispone di alcuna guida in una tale impresa esi ritrova a dover fare tutto quanto da solo, spesso ai margini della legalità,nell'unica società in cui un tale legittimo intento non solo non è incoraggiato ma addirittura è guardato con diffidenza e sospetto. Come dice magistralmente Jacques Mabit, direttore del centro Takiwasi su cui ci concentreremo meglio in seguito, è come se alla base delle tossicodipendenze ci fosse un inconscio "tentativodi autoiniziazione", che in quanto tale è tuttavia destinato a fallire, incatenando così il drogato ad una

[37] Su stati di coscienza e società monofasiche e polifasiche si veda: G. Camilla-F. Gosso, *Hanno visto migliaia di dei… laicità e religiosità dell'esperienza visionaria*, Colibrì Edizioni, Paderno Dugnano, 2011

condizione ancor più drammatica di quella da cui pretendeva elevarsi[38].

Chi ha perfettamente intuito questo desiderio di completezza spirituale che è alla base della tossicodipendenza è stato il capitalismo biopolitico, che proprio su questo punto ha organizzato la sua controffensiva cognitiva. Il plesso tra spiritualità e tossicodipendenza, infatti,è già entrato da un bel pezzo negli ingranaggi della macchina capitalistica, che ne ha fatto l'oggetto della sua attività di mascheramento ideologico, scatenando contro l'elemento spirituale tutte le risorse dell'ideologia. Intendiamo l'ideologia, questa vecchia categoria politica tornata oggi prepotentemente sulla scena, non già nel suo vecchio significato politicizzato, di destra o di sinistra, ma nel senso specificatamente contemporaneo con cui l'eclettico filosofo sloveno Slavoj Žižek ha riproposto oggi questa categoria, cioè come lato psichico del biopotere, strumento di condizionamento inconscio delle soggettività.

Come ha mirabilmente mostrato Christina Grof nel contesto di un'analisi sulla semiotica del linguaggio pubblicitario, il capitale non fa altro che far leva sulla sete di spiritualità degli individui, associando il desiderio di trascendenza al consumo di sostanze additive come alcool e tabacco, che vengono rappresentate in atmosfere mistiche e numinose, con forte presenza di luci soprannaturali, riferimenti alle religioni e simboli proveniente dalle spiritualità tradizionali[39].

---

[38]J. Mabit, El saber medico tradicional y la drogaddicion, in www.takiwasi.com

[39] C. Grof, *Lased de la Totalidad, Adicción y la búsquedaespiritual por Cristina Grof,*“PrimeroCongreso de Conciencia Transpersonal”,Madrid, 2013www.youtube.com/watch?v=KmewIw1_wrU

Figura 18. Alcune pubblicità descritte da Christina Grof, in cui le droghe legali vengono rappresentate in atmosfere mistiche e religiose, avvolte da luci soprannaturali e con riferimenti a simboli provenienti dalle spiritualità tradizionali.

Così nella pubblicità dell'emblematica Absolute Vodka, la bottiglia è rappresentata con l'aureola sopra il collo, come colpita da un fascio di luce che sembra illuminarla di luce divina, e con la scritta "perfezione assoluta" che troneggia in primo piano a caratteri cubitali. Ancora più esplicite le pubblicità del Grand Marnier, in cui troviamo ad esempio un pavone, tradizionalmente considerato simbolo di rinascita presso diverse culture, che spunta dal collo della bottiglia esibendo una maestosa ruota; oppure la bottiglia posizionata su di un'elegante tappeto con accanto una scala che ci fa ascendere verso l'albero della conoscenza, rappresentato con tanto di lucide mele succose; ed infine, un'altra pubblicità ci presenta una pila di tre libri le cui copertine recitano "buddismo", "taoismo" e "cristianesimo",

disposti in primo piano sull'eloquente sfondo della Cappella Sistina, con in alto la bottiglia che troneggia, sospesa tra il ditone di Dio ed il ditino di Adamo che si sfiorano.

Non son da meno, ovviamente, le pubblicità delle sigarette, ad esempio le Winston, in cui un aquila dorata, simbolo proveniente dalla spiritualità degli indiani d'America, spicca il volo su un cielo limpido e ci conduce direttamente al pacchetto sull'altro lato dell'immagine; oppure quella delle Marlboro Light, in cui la sagoma di un uomo che governa un cavallo impennato sulla cima di una montagnaè rappresentata con un gioco di sfumature e chiaroscuri che a detta della Grof ricorda certe raffigurazioni dell'arte sacra;o ancor più diretta la pubblicità di un'altra marca imprecisata di sigarette, che ci propone a destra il pacchetto ed a sinistra la cresta di un onda con nel mezzo una strepitosa luce e la scritta inequivocabile "Let in the light", quasi che fosse un'esperienza di pre-morte commenta Grof. Ed infine, apice stilistico, in un'altra pubblicità un pacchetto aperto troneggia in primo piano con alcune sigarette che spuntano, e tutto attorno una foresta di sigarette ed accendini accesi si spande lungo tutta l'immagine quasi a creare l'atmosfera natalizia di un presepe, di una notte addobbata di scintillanti lumicini dorati e argentati.

Ci sembra di trovarci qui di fronte ad un esempio lampante di ideologia così come l'ha descritta Žižek, in cui cioè la deformazione non riguarda più la sfera del conoscere o del credere quanto piuttosto quella dell'agire. Diversamente dalla vecchia nozione marxiana di ideologia come "falsa coscienza", oggi giorno, nota Žižek, l'ideologia non inganna più nessuno nel senso che tutti quanti sanno benissimo di essere ingannati dai messaggi pubblicitari, e tuttavia si comportano come se non lo sapessero. L'illusione ideologica, per così dire, si sposta dalla teoria alla pratica[40]. Così, per quanto riguarda le droghe, siamo

---

[40] S. Žižek, *Il sublime oggetto dell'ideologia,* Milano, Ponte alle Grazie, 2014

tutti perfettamente coscienti del fatto che una bottiglia di whisky o un pacchetto di sigarette non hanno nulla a che vedere con l'illuminazione o con il Nirvana, e tuttavia il tossicodipendente è esattamente colui che nei fatticontinua a corteggiare una certa dimensione mistico-iniziatica dell'assuefazione, ad attribuire una prerogativa sacrale e auratica al consumo di droghe. Ne è prova, come mostrava già Thomas Szasz in un lavoro risalente agli anni settanta, la specifica ritualità che sempre si sviluppa nei gruppi drogati, i cui codici si mischiano spesso con quelli della sottocultura di appartenenza, e che prevede l'uso di uno slang distintivo, una serie di luoghi consacrati al consumo della sostanza, l'utilizzo di determinati oggetti da maneggiare in sequenza, e la pratica di gesti rituali che iniziano o concludono l'atto dell'assunzione di droga[41].

Il capitalismo biopolitico dunque, fa leva sull'elemento spirituale per incentivare il processo di produzione delle soggettività tossicodipendenti, che per evidenti motivi economici legati al business del narcotraffico edelle prestazioni medico-farmaceutiche esso ha tutto l'interesse ad assecondare. Anche da questo punto di vista allora, l'universo spirituale manifesta tutta la rilevanza biopolitica dal momento che le tossicodipendenze, cioè il più allarmante problema di salute pubblica delle società occidentali, si producono esattamente nel fraintendimento dell'universo non ordinario, manifestano una chiara eziologia spirituale; ed allo stesso modo, dunque, è proprio questo il luogo in cui esse possono venir trattate e risolte, come mostra la terapia spirituale proposta a Takiwasi.

Takiwasi, in lingua Quechua "la casa che canta", è un centro di riabilitazione e di ricerca sulle medicine tradizionali dell'Amazzonia fondato e diretto dal dr Jacques Mabit a Tarapoto, nell'alta Amazzonia peruviana, che dal 1992 si propone

---

[41]T. Szasz, *Il mito della droga. La persecuzioni rituale delle droghe, dei drogati e degli spacciatori*, Feltrinelli, Milano, 1977

di trattare pazienti con problemi di tossicodipendenza attraverso i metodi tradizionali della medicinavegetalista. Messo a punto dopo sei anni di ricerca preventiva sulle medicine naturali e portato avanti da un equipe mista, che comprende tanto curanderos quanto esponenti della medicina scientifica, occidentali come amazzonici, "l'approccio Takiwasi" costituisce un esempio di modello terapeutico transculturale, che si basa sull'integrazione dei metodi tradizionali sciamanici con le risorse della psicologia e della medicina occidentali, e può essere descritto nei termini di un modello triadico, che struttura la terapia attorno a tre elementi fondamentali.

In primo luogo quello della vita comunitaria, per cui ai pazienti è richiesto di curare gli spazi che li ospitano e di collaborare attivamente alle attività collettive come ad esempio la cucina, la pulizia del centro e la coltivazione delle piante medicinali. In secondo luogo, tanto in sede teorica quanto pratica esso prevede l'impiego degli strumenti caratteristici della psicologia occidentale, con particolare riferimento alle tecniche di esplorazione dell'inconscio provenienti dalla psicologia del profondo di Carl Gustav Jung, ed ai paradigmi di psicologia transpersonale; da cui deriva la prassi di utilizzare varie tecniche di rilassamento e di introspezione come ad esempio lo yoga, la meditazione Vipassana, la respirazione olotropica e diversi tipi di danze, saune e massaggi che vengono regolarmente praticate a Takiwasi. Ed infine, il terzo elementoeffettivamente caratterizzante dell'approccio Takiwasi ruota attorno all'impiego delle piante medicinali amazzoniche, tanto purganti quanto psicoattive, che vengono somministrate al pazientesotto stretta supervisione di un curandero esperto, in particolari condizioni rituali di dieta e di isolamento nella foresta come prescritto dalla tradizione vegetalista[42].

---

[42]J. Mabit, C. Sieber, *The evolution of a pilotprogramutilizing ayahuasca in the treatment of drug addictions*, in *Shaman'sDrum Journal*, n° 73, 2006, pp. 23 -31

Ora se si considera il fatto che mai, se non in casi di estrema necessità, vengono impiegati psicofarmaci di sintesi, la vera specificità del modello Takiwasi rispetto ai trattamenti praticati in occidenteappare come la sostituzione dei farmaci chimici di sintesi, tra cui rientra ovviamente anche il metadone, con le piante psicoattive amazzoniche. Ora anche qua è importante rigettare con forza ogni ingenuo naturalismo. Questo passaggio dal farmaco alla pianta, infatti, non vainteso come un passaggio dal chimico al naturale, sebbene in un certo senso sia anche questo, quanto piuttosto come il passaggio da un'assenza di cultura ad una strutturazione culturale. Si tratta, in altre parole, di far passare il paziente da un'alterazione di coscienza incosciente e disordinata, come quella che corrisponde al consumo di droghe in contesto occidentale mondano e che produce tossicodipendenza, ad un'alterazione di coscienza culturalmente strutturata, guidata ed ordinata, come quella che da sempre praticano gli sciamani vegetalisti ele cultura tradizionali.

L'essenziale è recuperare quella configurazione del regno non ordinario, dell'universo spirituale e trascendentale che è ormai del tutto scomparsa in occidente ma che è invece conservata nelle culture sciamaniche, in maniera da poter insegnare al paziente come muoversi consapevolmente in esso. Attraverso l'utilizzo dell'ayahuasca e di altre piante psicoattive è possibile lavorare concretamente ed in maniera controllata sul nesso inconscio che si stabilisce tra consumo di droga e desiderio di trascendenza, e fornire al paziente delle solide basi per poter proseguire la propria ricerca spirituale in modo consapevole e responsabile, al di là del consumo gratuito e spasmodico di sostanze. Soltanto a questo livello propriamente spirituale, che rappresenta il culmine della terapia proposta a Takiwasi e a cui si accede dopo un lavoro organico-depurativo, prima, e psicologico-introspettivo,poi, si

conclude il trattamento ed il paziente può essere considerato guarito[43].

Si tratta, in altre parole, di fornire al paziente un'iniziazione sciamanica vera e propria, finalizzata a correggere i danni provocati dai tentativi solitari di autoiniziazione, e resettare così il cortocircuito tra mondo non ordinario e modo ordinario che si istaura durante la tossicodipendenza. Attraverso l'assunzione rituale di ayahuasca in sessioni collettive sotto la guida di un esperto vegetalista, il soggetto è introdotto nell'universo non ordinario al fine di scoprirsi parte di esso, elemento di questa più vasta realtà trascendente che o eccede da ogni parte,e soprattutto, cosa ancora più importante, per essere poi ricondotto alla realtà del mondo quotidiano ordinario. Questo punto è della massima importanza dal momento che identifica la specificità della tossicodipendenza, il fraintendimento dell'orizzonte spirituale che la caratterizza. Il tossicodipendente o il consumatore mondano di droghe, infatti, raggiungono effettivamente il regno non ordinario attraverso l'assunzione di droghe, esattamente come fa uno sciamano, ma la differenza tra i due e che il primo non sa più come farvi ritorno, finisce per restare intrappolato nel regno non ordinario e dimenticarvi una parte di se stesso. Un po' provocatoriamente potremmo allora dire che l'impiego dell'ayahuasca nel trattamento delle patologie additive non è tanto finalizzato a far fare un viaggio terapeutico al paziente, quanto piuttosto a farlo rientrare bruscamente dal proprio viaggio. Recuperare la codificazione culturale del dominio spirituale che è orma scomparsa in occidente significa rendersi conto del fatto che il viaggio nei reami non ordinari non è affatto fine a se stesso, ma serve a ritornare alla vita ordinaria più consapevoli e arricchiti, a riscoprirsi già in partenza completi e connessi col resto del mondo, oltre le illusioni di un io che sente in qualche modo di

---

[43]J. Mabit, R. Giove, J. Vega, *Takiwasi: the use of amazonianshamanism to rehabilitate drug addicts*, in, *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy,*, 1996, pp. 257 - 285

dover colmare una distanza. La consapevolezza di essere già perfetti così come siamo, la condizione stessa delle illuminazioni così ben descritte dallesapienze orientali: è probabilmente questo ciò che abbiamo del tutto dimenticato in occidente.

Bibliografia

AA VV*, Aya2014 declaration. Ayahuasca in the globalized World* www.aya2014.com/declaracion-aya2014/

G. Agamben, *Homo Sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995

C. Baudelaire, *I paradisi artificiali*, Mondadori, Milano, 2003

W. S. Burroughs, *Pasto Nudo*, Adelphi, Milano, 2007

G.. Camilla-F. Gosso, *Hanno visto migliaia di dei… laicità e religiosità dell'esperienza visionaria*, Colibrì Edizioni, Paderno Dugnano, 2011

F. Capra*, Il tao della fisica*, Adelphi, Milano, 2011

F. Capra, *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano, 2013

F. Capra, *La rete della vita*, Rizzoli, Milano, 2001

F. Capra, *La scienza della vita*, Bur, Milano, 2012

G. Deleuze, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano, 2006

G. Deleuze -F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino, 2001

G. Deleuze-F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, 2008

M Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi,* Ed. mediterranee, Roma, 1995

R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004

M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2007

C. Grof, *La sed de la Totalidad, Adicción y la búsquedaespiritual por Cristina Grof,* "PrimeroCongreso de Conciencia

Transpersonal",Madrid, 2013
www.youtube.com/watch?v=KmewIw1_wrU

S. Grof, *Adiccion, espiritualidad y la ciencia occidental*, in "Revista Takiwasi", Takiwasi, n°1, 1992

M. Guarnaccia, *La rivoluzione acida*, in, "Altrove. Rivista della Società Italiana Studio Stati di Coscienza", n° 9, 2002

M. Hardt–A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2002

M. Hardt–A. Negri, *Moltitudine. Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale,* Rizzoli, Milano, 2004

M. Hardt–A. Negri, *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano, 2010

A. Huxley, *Le porte della percezione*, Mondadori, Milano, 2002

L. E. Luna, *The concept of plantsasteachersamongfour mestizio shamans of Iquitos, northeastern Peru*, in, "Journal of ethnopharmacology", n° 11, 1984

L. E. Luna, *Vegetalismo. Shamanismamong the mestizopopulation of the peruvianamazon,* Almqvist&Wiksell International, Stockholm, 1986

L. E. Luna, *L'immaginazione terapeutica nello sciamanesimo amazzonico*, in, "Altrove. Rivista della Società Italiana Studio Stati di Coscienza", n° 1, 1994, pp. 105-114

L. E. Luna-P. Amaringo, *Ayahuasca Visions : The Religious Iconography of a Peruvian Shaman*, North Atlantic Books, Berkeley, 1992

J. Mabit, El saber medico tradicional y la drogaddicion, in www.takiwasi.com

J. Mabit, R. Giove, J. Vega, *Takiwasi: the use of amazonianshamanism to rehabilitate drug addicts*, in, *Yearbook of cross-cultural medicine and psychotherapy,* International institute of cross-cultural therapy research, 1996, pp. 257 - 285

J. Mabit, C. Sieber, *The evolution of a pilotprogramutilizing ayahuasca in the treatment of drug addictions*, in *Shaman'sDrum Journal*, n° 73, 2006, pp. 23 -31

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* Einaudi, Torino, 2004

H. Maturana-F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio,

Venezia, 1992

W. Menozzi, *Ayahuasca, la liana degli spiriti. Il sacramento magico-religioso dello sciamanismo amazzonico*, Spazio interiore, Roma, 2013

J. Narby, *Il serpente cosmico. Il DNA e le origini della conoscenza*, Venexia, 2006

J. Narby, *L'intelligenza della natura. Saggio sulla conoscenza,* Jaca Book, Milano, 2010

J. Riba, *Human Pharmacology of Ayahuasca,* Un, autonoma de Barcelona, 2003

V. Shiva, *Biopirateria. Il saccheggio della natura e dei saperi indigeni,* Cuen, Napoli, 1999

R. Strassman, *DMT. The spiritmolecule,* Park street press, Rochester, 2001

T. Szasz, *Il mito della droga. La persecuzioni rituale delle droghe, dei drogati e degli spacciatori*, Feltrinelli, Milano, 1977

A. Watts, *Beat Zen e altri saggi*, Arcana, Roma, 1978.

S. Žižek, *Il sublime oggetto dell'ideologia*, Milano, Ponte alle Grazie, 2014

.

DOLORE E SOFFERENZA NELL'EVENTO MORTE: UN PERCORSO OBBLIGATO? (*)

Rosanna Cerbo
Neuropsichiatra,
Policlinico Umberto I di Roma

"Tutti dobbiamo morire. Ma il fatto che posso salvare una persona da giorni di sofferenza è un qualcosa che sento come un grande privilegio. Il dolore è un dio dell'umanità, più terribile della Morte stessa" (Albert Schweitzer)

Dolore: sensazione o emozione? Per lungo tempo vi è stata la tendenza alla dicotomizzazione tra aspetto psichico e somatico, privilegiando talora un aspetto, talora l'altro, creando così un monismo biologico o psicologico.

Platone riteneva che il dolore non nascesse solo da stimoli periferici esterni, ma anche da un'esperienza emozionale dell'anima. Anassagora fu il primo ad ipotizzare che il dolore venisse percepito dal cervello e non dal cuore. Nel XX secolo Sherrington definisce le fasi della recezione, trasmissione ed integrazione cerebrale degli stimoli nocicettivi, mentre le prime tecniche di anestesia generale e locale risalgono al 1846.

Negli ultimi decenni la ricerca clinica e sperimentale ha rivolto l'attenzione ai correlati psicologici dell'esperienza del dolore somatico.

Anche la stessa definizione del termine "dolore" non è cosa semplice: Thomas Lewis, nel 1942, scriveva: "…il significato della parola dolore, come ogni altra cosa soggettiva, è ben noto a ciascuno di noi per esperienza diretta: ognuno di noi conosce bene il significato, ma avrebbe difficoltà a darne una definizione." Un'uniformità linguistica viene stabilita solo nel 1986, quando la IASP (International Association for the Study of Pain) definisce il dolore quale "un'esperienza sensoriale ed emozionale spiacevole associata a danno tissutale, in atto o potenziale, o descritta in termini di danno." Definizione che rievoca in modo impressionante quella di Platone.

Il dolore è un meccanismo fisiologico di difesa fondamentale per la sopravvivenza dell'organismo, in quanto segnale d'allarme per una lesione tissutale, risposta essenziale per evitare un danno. In questo caso rappresenta una corretta risposta di adattamento. Il dolore diventa però patologico quando si automantiene, perdendo il significato iniziale e divenendo a sua volta una malattia: acquista, così il significato di un'alterata risposta di adattamento ad una lesione (Mannion & Woolf, The Clinical Journal of Pain, 2000) e da segnale difesa si trasforma in offesa.

Il dolore è una percezione complessa che ha marcate caratteristiche affettive e cognitive: se uno stimolo sensoriale viene percepito o meno come doloroso dipende on solo dalla sua

natura, ma anche dalla situazione in cui viene avvertito, dalla memoria e dalle emozioni ad esso legate.

E' possibile distinguere diverse componenti del dolore:

1) sensorio-discriminativa: meccanismi neurofisiologici che permettono la decodificazione della qualità, della durata, dell'intensità e della localizzazione dei messaggi nocicettivi;

2) affettivo-emozionale: rappresenta parte integrante dell'esperienza dolorosa e le conferisce la sua tonalità spiacevole, aggressiva, penosa, difficilmente sopportabile;

3) cognitiva: processi mentali che influenzano la percezione dolorifica e le reazioni comportamentali quali

attenzione e distrazione, interpretazioni e valori attribuiti al dolore, anticipazioni, raffronti con esperienze dolorose pregresse personali o osservate

4) comportamentale: manifestazioni verbali e non verbali osservate nella persona che soffre (pianto, mimica, posture antalgiche, impossibilità a mantenere un comportamento normale, etc…).

Quando si parla di dolore si confondono quasi sempre le tre diverse fasi della nocicezione del dolore vero e proprio e della sofferenza, che non sono affatto sinonimi, ma indicano concetti molto diversi, fisiologicamente, cognitivamente ed emozionalmente.

La nocicezione è una modalità sensoriale del sistema nervoso che permette la recezione periferica degli stimoli nocicettivi, con la conduzione attraverso le fibre del nervo periferico ed il trasporto, tramite il midollo spinale, al talamo. La nocicezione non è avvertita dalla coscienza: chi nasce senza talamo non è, infatti, in grado di percepire il dolore e di solito muore nei primi anni di vita.

Il dolore vero e proprio, la percezione cosciente dello stimolo doloroso, rappresenta un'esperienza con dimensione affettiva e

cognitiva e che risente delle conoscenze del passato, della struttura della personalità e di fattori sociali e culturali. Questo processo di percezione cosciente inizia dal talamo, organo del cervello che rappresenta la stazione di raccolta e di smistamento sensoriale degli stimoli che provengono dall'esterno e che viaggiano, sotto forma di impulsi elettrochimici, nel sistema nervoso periferico (nervi).

Dal talamo, non sottoposto al controllo della coscienza, parte l'integrazione delle informazioni nocicettive nei circuiti cerebrali coscienti, con l'invio degli stimoli alla corteccia (aspetto cognitivo) al sistema limbico (aspetto emozionale-affettiva) ad altre strutture del cervello (sostanza reticolare, ipotalamo, midollo allungato, e la percezione del dolore diventa cosciente: si avverte dolore.

Il dolore diventa infine sofferenza. Il termine sofferenza deriva dal latino *sufferre*, *sub-fero:* sopportare, resistere a qualcosa di doloroso. La sofferenza è una condizione mentale che rappresenta la nostra capacità di sopportare il dolore; è una sensazione interiore, legata al nostro mondo emotivo e spirituale.

Il dolore è sempre un'esperienza soggettiva**:** l'impatto emotivo e la valutazione personale dell'esperienza conferiscono al dolore la dimensione più globale della sofferenza. Il modo in cui un individuo reagisce al dolore varia considerevolmente da un individuo all'altro ed anche, per quanto riguarda la stessa persona, in circostanze diverse. La percezione del dolore è influenzata dallo stato emotivo del momento, dalle motivazioni che ci spingono a sopportarlo e dal contesto di ciò che stiamo vivendo. La sofferenza derivante da un intervento chirurgico può essere affrontata in maniera diversa a seconda che l'intervento stesso venga percepito come risolutivo o meno.

Le recenti scoperte delle neuroscienze hanno dimostrato che il cervello risponde in maniera simile al dolore fisico e a quello psichico. In entrambe le situazioni vengono attivate le stesse aree cerebrali come dimostra uno studio di RM funzionale: la

sofferenza "emotiva" durante un test psicologico di esclusione ed il dolore fisico attivano le stesse aree della corteccia, la corteccia cingolata anteriore (C.C.A.) e la corteccia prefrontale ventrale destra (C.PF.V.D.).

Figura 19. La copertina di uno dei più importanti volumi di Mario Tiengo (1922 – 2010), uno dei fondatori in Italia della terapia del dolore e primo titolare al mondo di una cattedra universitaria sulla terapia del dolore

Non sempre esiste proporzionalità diretta fra intensità delle informazioni nocicettive trasmesse dal talamo al cervello ed intensità del dolore percepito. Gli eventi mentali sono in grado di modulare la percezione del dolore come gli specchi curvi modificano la dimensione degli oggetti (la "Metafora dello specchio" di M. Tiengo). Alcuni fattori mentali - aumento dell'attenzione, stato d'ansia, dolore atteso, depressione del tono dell'umore, solitudine - agiscono come uno specchio concavo: alterano in senso negativo la recezione e trasmissione degli stimoli nocicettivi, ed *amplificano* la percezione dolorosa. Altri fattori mentali - suggestione, empatia, sonno, placebo, ipnosi analgesia da stress, analgesia autoindotta, fachirismo, estasi mistica – agiscono, viceversa, come uno specchio convesso e riducono la percezione dolorosa.

In alcuni casi, fattori mentali creano la percezione dolorosa: si prova dolore anche in assenza di un processo nocicettivo. Questa è la genesi del dolore psicogeno. Quando la percezione del dolore scaturisce da eventi mentali, perché non si è in grado di esprimere uno stato di dolore psichico, questo si trasforma in dolore somatico.

Di particolare interesse nell'esperienza del dolore risulta il ruolo dei neuroni specchio, che sono situati nell'area motoria ed in altre aree della corteccia e costituiscono un sistema neuronale di correlazione, scoperto da ricercatori italiani (Damasio 1995). I neuroni specchio, individuati nelle scimmie, negli uccelli e

nell'uomo, si attivano quando si compie una specifica azione e si vede fare la stessa azione da parte di altri simili. L'attivazione di aree della corteccia somato-sensoriale parietale inferiore e dell'insula dei neuroni specchio permette viceversa di sentire un'emozione e riconoscerla negli altri, di comprendere quindi le emozioni degli altri e di entrare in relazione con loro. Il sistema dei neuroni specchio rappresenta la base biologica dell'empatia, capacità tutta umana di rispecchiarsi negli umori e negli stati d'animo altrui, riuscendone a percepire le emozioni. Si ritiene che una lesione del sistema dei neuroni specchio sia alla base di alcuni disturbi, quali l'autismo.

Il sistema dei neuroni specchio è stato studiato durante l'esperienza del dolore sia indotto sperimentalmente sul soggetto, sia mentre il soggetto guarda un proprio caro soffrire o semplicemente pensa a tale situazione mediante studio di Risonanza Magnetica funzionale (Singer 2004). In un primo esperimento i soggetti ricevevano uno stimolo elettrico doloroso sulla mano mediante elettrodi; in un secondo esperimento, eseguito il giorno successivo, vedevano la mano di un loro caro cui venivano applicati gli stessi elettrodi. Infine, il terzo giorno, i soggetti dovevano immaginare che questi stimoli dolorosi venissero applicati al partener, fuori dalla loro portata visiva. In tutte le condizioni sperimentali si attivavano le stesse aree cerebrali (insula anteriore e corteccia anteriore del cingolo): questo dimostra che non solo la percezione diretta della sofferenza, ma anche la sua evocazione e la condivisione emotiva è mediata da un meccanismo specchio.

La memoria nella percezione del dolore è estremamente importante: il dolore avvertito in un determinato momento rappresenta solo un terzo dell'esperienza che il soggetto realmente vive. Un terzo è costituito dalla memoria di esperienze dolorose passate e recuperate in quell'istante ed un altro terzo è costituito dalla memoria futura, vissuta come ansia anticipatoria di percezione dolorose future.

E' sufficiente la paura del dolore per mettere in atto una risposta a livello cerebrale. La memoria del dolore può agire come stimolo doloroso e determinare un'esperienza dolorosa anche in assenza di stimoli nocicettivi. Il ricordo di spiacevoli sensazioni dolorose può influenzare significativamente la percezione di un nuovo stimolo doloroso (Bryant 1993): vi sono aree del cervello che conservano, anche per tutta la vita, le emozioni legate alle esperienze dolorose vissute in passato (al momento ciò è stato dimostrato solo in topi da laboratorio e non nell'uomo; Bendetti XXX).

Quindi le informazioni nocicettive si distribuiscono in aree cerebrali sensoriali, della cognizione, memoria, ed emozioni e giungono nei circuiti della coscienza. Solo dalla loro integrazione cosciente emerge (in modo ancora assolutamente misterioso) il dolore: sentire male, soffrire.

L'esperienza del dolore nasce dalla presa di coscienza di informazioni nocicettive e si sente dolore solo se si è consapevoli. Si dice che nulla più del dolore rivela l'enigma della mente, o meglio "il misterioso salto dalla mente al corpo".

L'evento "percezione del dolore" sfugge ai normali metodi di ricerca neurofisiologica ed entra nel millenario dibattito filosofico sul dualismo o unicismo dell'interazione cervello-mente, come riporta Tiengo.

La storia moderna della comprensione del dolore inizia con la filosofia dualistica di Cartesio, secondo il quale il dolore rappresenta "un meccanismo di allarme che avverte l'anima di un pericolo imminente". Il dualismo cartesiano fra la mente (*res cogitans*) e la materia (*res extensa*, quindi il cervello) coinvolge necessariamente il problema del modo in cui questi due elementi interagiscono nella percezione e nella volontà.

Il dolore, la sofferenza è campo della mente o del cervello? Non si sente dolore senza coscienza. Ma cosa significa avere una mente, essere consapevoli, avere coscienza di sé, "esserci"? Il concetto di coscienza è molto ampio e può creare delle difficoltà

di interpretazione e di comunicazione, a seconda del significato che le si attribuisce. In senso fisiologico la coscienza è la consapevolezza di se stesso e dell'ambiente che ci circonda (Zutt). Diverso è il senso di autocoscienza.

La mente non è una cosa, ma un processo (James 1870) che si fonda sulla materia, ma non è materiale (Van Orman Quine). Quindi cervello, mente e coscienza sono concetti ben diversi tra loro.

Figura 20. John Carew Eccles (1903 – 1997), Premio Nobel per la Medicina e la Fisiologia nel 1963. Autore di fondamentali scoperte sul meccanismo biochimico dell'impulo nervoso.

Eccles, premio Nobel per la scoperta delle sinapsi (il meccanismo attraverso cui avviene lo scambio di informazioni tra i neuroni, che comunicano tra loro attraverso il rilascio di neurotrasmettitori da una vescicola postsinaptica in risposta ad un impulso presinaptico), ritiene che l'interazione mente-cervello avvenga nel sistema nervoso centrale, proprio a livello delle sinapsi. Il rilascio di neurotrasmettitori avverrebbe per variazione del campo quantistico di probabilità, secondo il principio di indeterminazione di Heisenberg: causalità statistica, con l'aumento della probabilità delle emissioni vescicolari in migliaia di sinapsi. La mente influisce sul sistema provocando un collasso quantico e aumentando, quindi, le probabilità di rilascio sinaptico ed in questo modo influirebbe sull'attività del cervello.

Secondo le leggi della meccanica quantistica la materia si trova normalmente sia in stato di particella che in stato di funzione di onda. Quando viene effettuata una misurazione, o quando un osservatore esterno "guarda" una realtà fisica, la funzione d'onda "collassa" (le quantità fisiche assumono dei valori osservabili). In quel momento esatto noi riusciamo a percepire la realtà fisica e troviamo la particella in un posto preciso: è_stato il nostro atto di

osservarla a farle assumere quella posizione. Non esiste una realtà obiettiva della materia, ma solo una realtà di volta in volta determinata secondo campi di probabilità.

Sempre secondo Eccles, questo processo si realizza anche nella caso della percezione del dolore: l'attenzione indotta dalla coscienza induce il collasso della funzione d'onda con materializzazione dell'evento fisico e "si sente dolore". Senza coscienza questo non avviene.

Il ricorso alla fisica quantistica e alle teorie dei sistemi caotici nell'interpretazione delle funzioni del sistema nervoso è sembrato un mezzo per superare la presunta "insostenibile" dicotomia cartesiana tra corpo e mente, tra mente e cervello, tra materia e pensiero. Gli eventi mentali sarebbero dovuti a fenomeni chimici e fisici che avvengono nel cervello a livello molecolare ed atomico, governato dalle leggi della meccanica quantistica. L'IO non sarebbe un prodotto dell'attività cerebrale, ma, al contrario, il vero motore della complessa catena di reazioni chimiche ed elettriche che formano il supporto materiale della coscienza.

Eccles inaugura così, alla fine del Novecento, un periodo di accese polemiche sull'IO e sulla coscienza (intesa come autoconsapevolezza), separata e distinta dal cervello.

Il modello di Eccles, scienziato poi espulso per queste idee dal mondo accademico ufficiale, è stato riconsiderato alla luce dell'*entanglement* o intreccio quantistico: se una coppia di particelle subatomiche, ad esempi due fotoni, viene separata ed i due fotoni lanciati separatamente in direzioni opposte, qualsiasi modifica si applichi ad uno di essi si verifica contemporaneamente anche nell'altro la stessa modifica, indipendentemente dalla distanza che li separa.

La mente e il cervello sarebbero dunque due aspetti della medesima realtà? Il cervello dovrebbe essere considerato come un epifenomeno della mente, e non il contrario?

Vorrei tornare alla distinzione tra nocicezione (modalità sensoriale periferica), dolore (esperienza cognitivo-emozionale) e

sofferenza (condizione mentale). A differenza della prima, il dolore e la sofferenza necessitano della coscienza per essere vissute. La sofferenza è sicuramente collegata al dolore fisico, somatico, ma può anche essere solo psicologica (depressione) o morale. La terapia farmacologia del dolore somatico può ridurre la nocicezione, impedendo alle informazioni di arrivare al talamo; essa può anche ridurre la percezione emozionale e cognitiva del dolore, agendo sul sistema limbico, e può, infine, ridurre la sofferenza: gli stimoli arrivano al cervello, ma non vengono avvertiti come dolore. La riduzione dello stato di coscienza, come nel caso dell'anestesia generale, induce assenza di dolore e sofferenza. Esistono anche farmaci per ridurre la depressione e tecniche psicoterapeutiche, come l'ipnosi, per ridurre la sofferenza mentale.

Figura 21. Fiale di LSD prodotte dalla Sandoz di Basilea

Sono molti i farmaci in grado di ridurre il dolore somatico dell'evento morte. Ma come agire sulla sofferenza psichica, morale di tale evento – la paura dell'ignoto, il dispiacere di lasciare i propri cari, la preoccupazione per il loro avvenire? La domanda è: se il dolore e la sofferenza per essere provati hanno bisogno di coscienza, le sostanze psichedeliche hanno un futuro nel ridurre la sofferenza dell'evento morte? E' noto che i più potenti farmaci contro il dolore sono gli oppiacei, che riducono sia la nocicezione, sia il dolore ma che, per ottenere riduzione della sofferenza psichica, devono essere usate morfina o droghe simili, in dosaggi che inducano effetti non solo analgesici, ma anche psichici. Altre droghe, invece, quelle che agiscono prevalentemente sulla componente affettiva e sullo stato di

coscienza (i derivati della cannabis e l'LSD, la psilocibina e la mescalina) non hanno effetti sulla nocicezione, ma agiscono sulla percezione affettiva emozionale del dolore e della sofferenza: riducono i livelli di ansia e causano esperienze psichedeliche senza abbassamento dello stato di vigilanza. In altri termini, in caso di assunzione di queste droghe, che agiscono a livello centrale, gli stimoli dolorosi vengono sì percepiti ma non sono vissuti come dolorosi.

.Nell'uomo è stata comprovata l'esistenza di un sistema di sostanze formate dal nostro cervello, che hanno proprietà simili ai cannabinoidi che si trovano nella canapa indiana. Questi endocannabinoidi agiscono tramite diversi tipi di recettori situati nel nostro sistema nervoso e nelle cellule che regolano il sistema immunitario; su questi recettori agiscono anche le sostanze della pianta *Cannabis sativa*. Il sistema cannabinoide endogeno risulta coinvolto nell'analgesia, la memoria, l'attività locomotoria, l'appetito, il vomito e il controllo immunitario. La maggior parte dei recettori per gli endocannabinoidi è collocata a livello dei gangli della base, cervelletto, corteccia cerebrale e ippocampo; tale distribuzione spiega l'azione della cannabis sulla memoria e le emozioni e ne determina gli effetti psichici: eudonia e riduzione dell'ansia. Come provato in sperimentazioni animali (non ancora nell'uomo), l'effetto analgesico della morfina o della codeina è potenziato dall'associazione con THC (tetraidrocannabinoidi) a dosi di per sé inefficaci: l'effetto prodotto è maggiore della somma degli effetti provocati dai singoli farmaci.

La letteratura scientifica per quanto riguarda il dolore da cancro trattato con derivati di cannabis nell'uomo è ancora scarsa. Tutti gli studi, per motivi etici, sono condotti in pazienti che ricevono terapia con oppiacei e, in più, derivati cannabinoidi. I risultati sembrano indicare che i pazienti "sentono" ugualmente il dolore ma lo avvertono molto di meno, perché esso perde la colorazione affettiva spiacevole; si nota inoltre una riduzione dello stato ansioso indotto dalla presenza di dolore. Lo stesso

accade per il dolore da spasticità nella sclerosi multipla: non viene ridotto il grado di spasticità, ma la percezione dolorosa che ne deriva. Esiste un solo studio sull'uso di LSD in pazienti in fase terminale a causa di malattia oncologica, condotto dallo psichiatra Peter Gasser con ricercatori dell'Università di Berna e di Zurigo (Journal of Nervous and Mental Disease 2012) su dodici pazienti, la maggior parte dei quali affetti da cancro, cui veniva somministrata una dose di LSD a settimana, seguita da colloquio con lo psichiatra. Lo studio era in doppio cieco: 8 pazienti ricevevano una dose di 200 microgrammi di LSD (dose sufficiente ad indurre esperienze psichedeliche), mentre 4 pazienti ricevevano dosi di 20 microgrammi. Sono stati valutati i livelli di ansia, qualità di vita ed intensità del dolore. Durante le ore sotto effetto della sostanza assunta la maggior parte dei partecipanti ha riportato sensazioni di stress, ma al termine dello studio, durato due mesi, i pazienti che avevano assunto dosi maggiori (200 microgrammi) di LSD hanno evidenziato una riduzione del 20% dei livelli di ansia. Non sono stati riportati effetti collaterali importanti, nessun effetto psicotico o "bad trip". Certamente il grado di riduzione dell'ansia è modesto, ai limiti dell'azione placebo, e i pazienti sono molto pochi; tuttavia, quello di Gasser e associati è uno studio interessante che riporta, dopo 40 anni, l' attenzione della ricerca medica sull'acido lisergico

Ma le sostanze psichedeliche hanno un ruolo nella fase finale della vita, oltre alla riduzione, sembra scarsa, dell'ansia? La coscienza di sé e l'empatia dipendono non solo dal cervello, ma dall'organismo nel suo totale. Questo è quanto indicato dalle esperienze di "pre-morte" (NDE, *Near Death Experience*). L'esperienza classica è la visione di un tunnel con una luce bianca sul fondo, ma anche un senso di distacco dal corpo e l'incontro con parenti defunti. Fra queste persone molte hanno provato l'esperienza della rivisitazione della propria vita passata (*life review*) ed alcuni di essi hanno avuto anche esperienze di distacco dal corpo con percezione del proprio corpo visto dall'esterno (OBE,

Out of Body Experience). Questi fenomeni sono considerati da molti ricercatori non allucinazioni, ma esperienze reali, vissute da persone in stato di morte clinica, come suggerisce il cardiologo olandese Pim Van Lommel nel suo articolo, pubblicato da Lancet nel 2001 ("Near-death experiences in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands"). L'autore conclude che la coscienza deve risiedere fuori dal cervello perché i pazienti possano rimanere consapevoli anche quando, almeno secondo l'EEG, il cervello ed il cuore avrebbero smesso di funzionare ed è stata stabilita la morte clinica. Anche l'informatico Simon Berkovich, in un lavoro fatto con il neurofisiologo Herms Romijn, dichiara che "la coscienza, la coscienza che abbiamo durante le nostre attività quotidiane, riduce tutte le informazioni ricevute ad una verità singola che interpretiamo come 'Realtà'"

Durante le NDE, i pazienti non sono limitati dai loro corpi o dalla coscienza, il che significa che vivono in molte realtà diverse". Tutto ciò sembra indicare che una coscienza "allargata" che continua a funzionare al di fuori del cervello, o meglio, in un cervello ed in un organismo le cui funzioni vitali sono cessate.

Dovremmo dunque concludere che Eccles aveva ragione con la sua interpretazione sul funzionamento della coscienza e del rapporto cervello-mente secondo le regole della meccanica quantistica? La mente ed il cervello non sono la stessa cosa, considerato che la mente (o l'auto coscienza) sembra poter esistere al di fuori del cervello, sia pure in modo alterato o comunque diverso dallo stato abituale di veglia? E se invece le OBE e le NDE fossero dei misericordiosi meccanismi di protezione del cervello attivati secondo archetipi specifici e comuni della specie umana, al di là delle culture, della fede, età, credenze dell'individuo, meccanismi biologici di difesa dell'organismo umano, simili al dolore, alla stanchezza, allo stress? Questi meccanismi consisterebbero in produzione di realtà e di contenuti rassicuranti: quindi allucinazioni endogene, per liberazione, in situazioni estreme, di neuromediatori, quali

serotonina, dopamina, endorfine, endocannabinoidi. Mediatori che, curiosamente, sono gli stessi che giocano un ruolo nella analgesia da stress, nella eudonia, nelle alterazioni dello stato di coscienza che avvengono sotto l'azione di sostanze psichedeliche.

Questi meccanismi difensivi sembrano funzionare anche in stati di coscienza assente (anestesia generale, stati di coma profonda) indicando che coscienza, mente e cervello funzionano in modo indipendente. Se cosi fosse, tutti i soggetti, in condizioni di pre-morte, hanno tali esperienze. E non è noto perché solo alcuni, tornati allo stato di coscienza normale, ne hanno memoria. Ma se il cervello non funziona, come può continuare a liberare neuromediatori? Tutto ciò riapre il dilemma tra fisica tradizionale e filosofia realista di provenienza greca: tutto ciò che percepisci del mondo non può esistere senza la tua coscienza, per cui la coscienza è alla base della realtà e la realtà esiste a prescindere dall'osservatore; mentre per la fisica quantistica la realtà è creata dall'osservatore che è determinante nella formazione della realtà, che esiste solo se c'è chi l'osserva.

Ma se la coscienza o mente o anima è in grado di esistere a prescindere dal funzionamento del cervello, per chi è credente, come chi scrive, o per chi non lo è, si aprono confini senza fine.

In questo scenario, che ruolo potrebbero avere l'utilizzo di LSD o di altre sostanze psichedeliche (psilocibina) nella fase finale della vita? Sarebbero in grado di interferire con OBE e NDE? Sarebbero utili per rafforzare i meccanismi difensivi o potrebbero alterarli in modo negativo, creando un "bad trip" in alcuni soggetti? Vale la pena indagare? Quale sono i rischi, in un momento cruciale e non ripetibile della vita dell'individuo? Queste domande rappresentano il futuro della ricerca nel campo delle neuroscienze riguardo all'evento morte.

(*) Relazione tenuta al Convegno SISSC "Medicina Proibita", Torino 31 Luglio - 2 Agosto 2015

NON DUALITÀ ED ESPERIENZE PSICHEDELICHE

Carlo Buono
Libero Ricercatore e
Studioso di Cabala
buono.carlo@ libero.it
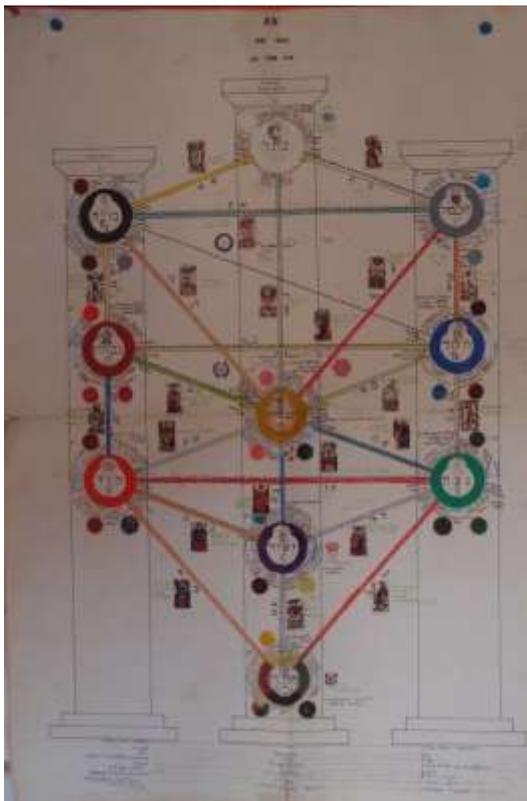
Figura 22. Rarissimo Albero della Vita cabalistico in cui si vede in cima la parola “AYN”

Solo ora, dopo alcuni decenni, mi si è chiarito cosa io ho cercato con le esperienze psichedeliche e cosa ho trovato. Potrei anticipare che ho cercato tutto e non ho trovato quasi niente e quindi che il senso di questo scritto è una definizione di quel "quasi". Ma il tema che campeggerà sarà quello della non dualità (*advaita* in sanscrito e anche in italiano prevedo che presto sarò indotto ad usare *nondualità*) in cui dominano due parole: una è "verità", l'altra è "paradosso" (un termine che le unifica potrebbe essere "mistero" – e su questo avrebbero concordato gli indiani d'america che ponevano come suprema verità e ultima realtà, al di là del Grande Spirito, il Grande Mistero); e perciò va bene dire "quasi niente", ma andrebbe benissimo anche dire "quasi tutto".

Nondualità

La nondualità indica che la realtà basilare, quella a cui tutto si riconduce, è una realtà immanifesta che si esprime nella manifestazione; i fenomeni sono diversi e lussureggianti ("vive la difference!") ma non sono fra loro separati in quanto unico è il noumeno che li permea.

Le più profonde tradizioni sapienzali orientali sono nonduali: l'advaita –vedanta indù, il buddismo mahajana, il taoismo cinese. Il nome dato all'ultima realtà dall'advaita-vedanta è il Parabrahma, dal buddismo mahajana è la Vacuità, dal taoismo è il Senza-nome; un termine che può unificare i tre citati è il "Nulla" che, lungi da un'indicazione nihilista, si riferisce a un "Immanifesto" da cui scaturisce la manifestazione, da cui scaturisce il tutto. Nelle confessioni religiose la visione nonduale cede il passo alla dualità di un Dio che crea il mondo come altro da sè separandosi da esso; di sapore nonduale sono le esperienze dei mistici che sfidano il rigore inquisitivo dell' istituzione, rimanendone spesso letteralmente inceneriti.

L'ebraismo, che inquadra Dio come entità separata di stampo quasi antropomorfico, cela al suo interno il profondo esoterismo della Cabalà; è molto interessante notare che, al vertice dell'Albero della Vita cabalistico, come ultima realtà noi troviamo non Dio bensì una semplice parolina: AYN, quel Nulla da cui è impossibile separarsi; ma nella quasi totalità delle immagini degli Alberi della Vita che troviamo in internet non troviamo menzionata ayn, oppure non viene messa più in alto di tutto, in una formulazione ortodossa-istituzionale anziché mistica-esperienziale. Nella raffinata descrizione cabalistica dei molteplici, stratificati, sottili livelli della manifestazione si perde la primaria consapevolezza dell'ORIGINE (AYN) e non si può che rimanere in una dimensione variegata e pittoresca della dualità.

(Non mi trattengo dal segnalare che i Beatles, nel loro periodo meditativo-psichedelico, in alcune canzoni hanno usato la frase "nothing is real" nel doppio significato di "niente è reale" e "la realtà è il niente")

Nel secolo scorso sono apparsi in India tre personaggi unanimamente riconosciuti come Maestri, veri Guru realizzati: Ramana Maharishi, Nisargadatta Maharaj e Krishna Menon. Il loro messaggio faceva pieno riferimento all'advaita-vedanta ma era espresso fuori da ogni istituzione e dall'autorità di testi sacri ed aperto a tutti coloro che desideravano ascoltare e porre domande. Molti occidentali si avvicinarono al loro insegnamento chiaro, semplice e profondo; alcuni di loro, tornati in occidente, si fecero portatori della verità nonduale; penso appartenga a questa categoria un personaggio come Jean Klein, anche se è da dire che la sua formazione, così come quella di vari altri, non si limitò all'incontro coi tre (o con qualcuno di loro). Di fatto cominciarono a circolare negli Stati Uniti e in Europa vari "insegnanti" di non dualità (qualcuno autoproclamatosi "Maestro"). Attualmente la loro diffusione è in espansione, anche se è importante notare che all'interno della categoria si notano

diversi “livelli”, fra cui molto diffuso è quello di insegnante nondualista “professionale” (con professionali parcelle).

All’identificazione col corpo corrisponde la credenza che la coscienza sia un prodotto del cervello, una sorta di secrezione; che la coscienza cioè sia emersa grazie ad una evoluzione della materia che avrebbe dato al pianeta terra la coscienza di esistere. La disidentificazione invece rivela la presenza di una coscienza impersonale, cosmica, la stessa coscienza che al bambino di due-tre anni fa usare la terza persona nell’indicare se stesso; prima della necessaria quanto illusoria identificazione in un “io” separato, il bambino è cosciente di essere una realtà cosmica di cui il suo corpo è parte.

Ciò che la nondualità “propone” all’individuo è l’identificazione con ciò che l’individuo realmente è, al di là dell’illusione di essere un individuo; nondualità è la risposta all’interrogativo “Chi sono?”, interrogativo che è, tra l’altro, l’unica “tecnica” proposta da Ramana Maharishi (un “insegnante” molto saggio, Eric Baret, si chiede se la domanda più adatta non debba essere “ *Che cosa* sono veramente?”). La risposta a questa domanda viene indicata in vari modi: illuminazione, realizzazione, unità; ultimamente il termine che va per la maggiore è “risveglio”.

Ma ciò che attende al varco è il paradosso basilare: che ciò che veramente siamo lo siamo già ora e il fatto di cercarlo (e perciò tutte le “ricerche spirituali”) nega la sua presenza.

Cercare, cercare:
questo continuo avallo
al pensiero
di non aver trovato
l’imperdibile.

La ricerca spirituale è una terra di conquista dell’ego, che si appropria della verità imbalsamata in credenze; ma la verità non

emerge in seguito a una avanzata dell'io, può farlo solo in ragione di una sua ritirata.

Gigi cerca il suo berretto e proprio in ragione del fatto che lo cerca non può accorgersi che ce l'ha in testa. Per dirla meglio con Krishnamurthi : "la verità è una terra senza sentieri".

Nessun tragitto
nel tornare a casa.
Solo accendere la luce.

Via progressiva e via preparatoria

Deriva da quanto è stato detto che non può esistere una via progressiva verso il risveglio.

Un sentiero che porti ineluttabilmente al risveglio attraverso una serie impeccabile di cause-effetti è una contraddizione in termini perché avanzare grazie alla volontà dell'ego significa rinforzare quella dualità, quell'illusione di essere un'entità separata che del risveglio è l'antitesi.

E neppure è possibile definire un sentiero di "ritirata" dell'ego. Si può solo indicare la giusta direzione interiore (come fa Sant'Agostino :"Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas") e vivere un atteggiamento non più di ricerca ma di resa, di annullamento della volontà; non si tratta più di "fare", ma di "farsi da parte".

Negli ambienti più radicali del nondualismo si giunge a ritenere che, oltre a non esistere una via progressiva, non esiste neppure una "preparazione" al risveglio. Il risveglio "gioca a dadi" con i vari organismi psicofisici che ospitano la coscienza e si rivela dove si rivela, a prescindere dalle condizioni in cui gli organismi si trovano. E' una posizione definibile come "fondamemtalista" che a mio avviso ha senso se si limita a ritenere non "codificabile" la preparazione; ma ad alcune preparazioni che a me sembrano *necessarie* (quali il fatto di essere

un homo sapiens e avere cibo a sufficienza per non morire di fame) se ne possono aggiungere molte altre (fra cui un minimo di benessere psicofisico, in modo che tutte le energie motivazionali non siano assorbite nel voler far star meglio l'io e niente resti per voler vedere cosa c'è al di là dell'io), ma senza poter tracciare un processo che porti per causa ed effetto verso il risveglio.

Ma indubbiamente possono esserci vari fattori preparatori, quali le letture o gli incontri di stampo nonduale. Fattori che facilitano il passaggio dal *credere all'intuire*-sapere fino alle soglie *dell'essere*-identificarsi; poi l'identificazione con la non-separazione, il risveglio, quando avviene non lo fa come esito di una qualche "pratica", di una volontà, di una avanzata dell'io; avviene nelle modalità più disparate e impreviste.

Non c'è nesso di causalità fra preparazione e risveglio. C'è un nesso di probabilità e viene in mente quanto scoperto dalla fisica quantistica nello sperimentare che particelle subatomiche non obbediscono alla legge di causa-effetto della fisica newtoniana, ma piuttosto a una paradossale legge di probabilità.

L'esperienza psichedelica come preparazione al risveglio

L'illusione che ho coltivato per vari decenni è stata di ritenere che certe pratiche potessero progressivamente avvicinare alla realizzazione ultima, inizialmente intesa come stato mistico-estatico di unità e poi chiaritasi secondo le concezioni non duali, che in occidente vengono correttamente definite di misticismo "speculativo" e hanno in Meister Eckhart un prestigioso esponente. Pratiche psicoterapeutiche di indirizzo transpersonale, pratiche meditative (la meditazione trascendentale, ottima tecnica con benefici effetti psicosomatici che prometteva grazie a una congrua quantità di meditazioni di raggiungere l'illuminazione), pratiche esoteriche come lo studio della Cabalà.

Ma la pratica più intrigante che ha avuto certamente il maggior effetto "preparatorio", fino a sfiorare la dimensione "progressiva", è stata quella psichedelica.

Nel 1967 e nel 1968 assunsi l' LSD recandomi a Roma dal professor Emilio Servadio, presidente romano della società italiana di psicanalisi, con profondi interessi iniziatici. Grande estimatore di Ramana Maharishi, disponibile a guidare per esperienze di tipo esplorativo chi gli esprimeva sensate motivazioni, Servadio era solito inserire alcune esperienze con LSD nella fase finale dell'analisi didattica degli psicanalisti (a Milano era presidente Cesare Musatti che di LSD non voleva neanche sentir parlare). Si verificò quello che Servadio riteneva possibile avvenisse, cioè un "arricchimento" dovuto all'emergere imprevedibile di dati conoscitivi di tipo percettivo, psicologico, religioso. Arricchimento che fu integrato dal lavoro interiore e dai contatti col professore seguenti l'esperienza; "non esiste l'esperienza psichedelica, esiste l'integrazione dell'esperienza psichedelica", diceva Servadio.

L'arricchimento più significativo fu che queste prime esperienze indicavano una verità di fondo unificante, tendeva a scolorirsi la separazione fra uno sperimentatore e un mondo sperimentato e anche la *separazione* fra vari elementi del mondo, pur risaltando in maniera lussureggiante e caleidoscopica le *differenze*.

In particolare due elementi ora inquadrerei come *preparatori* al risveglio, elementi che comparvero regolarmente anche nelle altre esperienze post-Servadio, poche decine (cadenza pressappoco annuale) e quasi tutte con piante (Psilocybe semilanceata – la mia preferita, anche se rischio di offendere il San Pedro , il San Pedro appunto e la Amanita Muscaria –meravigliosa ma di pesante coinvolgimento psicofisico, con le sue tre teste, tre sostanze di cui almeno una discretamente tossica) salvo un paio con mescalina sintetica e un paio ancora con LSD.

Il primo elemento è quello del *lasciar andare,* da me regolarmente sperimentato a occhi chiusi nella prima mezz'ora dell'esperienza; il secondo è *la percezione del mondo come flusso di differenze interconnesse*

Figura 23. L'Autore in "conversazione" con San Pedro

Lasciar andare

Personalmente ho vissuto nella prima mezz'ora (o giù di lì) la volontà di voler ***controllare*** ciò che stava per avvenire. Ma il montare degli effetti mi obbligava, obbligava l'ego, ad abdicare; "dovevo" ritirarmi se non volevo approdare a un "bad trip"; dovevo smettere di giudicare, di anticipare, di razionalizzare quello che avveniva; non potevo che semplicemente abbandonarmi, rinunciare all'illusione di essere un'entità separata ***autrice*** dell'esperienza. L'irruzione (a occhi chiusi) della coda di Pavone e (a occhi chiusi o a occhi aperti) di percezioni sottili affascinanti mescolate a dati allucinatori toglieva spazio alla possibilità egoica di lavoro mentale; sforzarsi di prendersi quello spazio, opporsi al rigoglioso flusso di nuovi dati, era possibile solo quando gli effetti erano ridotti, dopo ***non c'era materialmente il tempo*** di farlo; forzare la situazione si sarebbe chiamato "bad trip". Non restava che lasciar andare, semplicemente arrendersi alla coscienza che è aperta a nuovi imprevisti ricchi profondi dati, arrendersi a quello che c'è, a quello che avviene, questa è la grande lezione che permette avvengano cose di grande interesse sul piano percettivo, sensoriale, psicologico, conoscitivo, estetico, estatico…

Così avveniva il grande insegnamento del passaggio dal **pensare,** credere, avere convinzioni, credenze al **sentire,** sapere, intuire direttamente. Sicuramente questo mi ha preparato ad assimilare, nella mia fase post-psichedelica, l'insegnamento di Nisargadatta che, riguardo al fin troppo ripetuto precetto del "vivere il presente", dice che certo è ottima cosa pensare di "vivere nel presente" e non pensare a futuro e passato se non per motivi di utilità pratica, ma quello che conta è "**sprofondare** nel presente", il che non concerne il pensare, ma il sentire. Sì, l'esperienza psichedelica può definirsi per me uno sprofondare nel presente.

Ed è lo sprofondare nel presente che ci dà la percezione del mondo come flusso di imprevisti elementi non separati ma interconnessi.

Percepire il mondo

Il secondo elemento, che solo ora inquadro con chiarezza, fu la percezione del mondo come costituito da oggetti in movimento, oggetti con più strati di diversa densità che rivelavano una loro natura sottile. Si può parlare di effetti caleidoscopici, allucinatori (guardi il pavimento di marmo ed è tutto un fluire multicolore di paesaggi, pagode orientali…); ma se guardi una pianta…

La prima esperienza da Servadio fu segnata soprattutto dal mio incontro con le ortensie che erano proprio davanti alla mia poltrona nello studio del professore. Vedevo il loro respirare fluttuante, il loro ritrarsi se mi avvicinavo bruscamente, il loro aprirsi al gesto di una carezza, la loro sensibilità alla musica che nutriva con incomparabile ricchezza l'esperimento.

(Già la macchina kirlian senza ingerire LSD era riuscita a fotografare gli aloni sottili dei vegetali, e non solo dei vegetali.)

Si apriva la consapevolezza che la realà della vita è un fluire di elementi interconnessi, non l'incontro o lo scontro fra entità separate, inscatolate in nomi.

I cinesi ci propongono una anatomia sottile (con centri energetici, meridiani e paralleli) del nostro organismo, su cui si basa, tra l'altro, l'agopuntura. Questi meridiani e paralleli sono correnti che non sono limitate allo spazio del corpo fisico, ma si trasmettono, si collegano con le energie ambientali; il corpo fisico è correlato con l'ambiente ma sul piano energetico è ancora più vasta e significativa l'interconnessione. (La Cabalà parla certamente di questa dimensione quando ci indica Malkhut ,

decima sefirah dell'albero della vita, come la "messa a terra" degli stampi eterici di Yesod - nona sefirah)

Nelle esperienze successive a quella del meraviglioso incontro con la realtà vivente dell'ortensia ebbi modo di approfittare dell'apertura delle porte della percezione anche per *vedere* i flussi energetici che si dipanavano dal mio organismo. (E così a Bali l'incontro con un curandero psilocibinico, e la percezione e manipolazione del flusso di sottili energie che ne derivò, mi permise di essere iniziato al Kebiar duduk, danza seduti – indovinate perché la danza di estrazione psilocibinica si fa da seduti…)

I chakra no, forse perché stan dentro, non li ho visti.

Una intera relazione andrebbe fatta per parlare di come la fisica quantistica abbia a che fare con quanto sto dicendo.

Mi limito a riportare come dalla fisica quantistica emerga una concezione del mondo come realtà integrata in cui le cose ci sono in quanto interconnesse, concezione molto diversa da quella della fisica classica, dominante da secoli, di un mondo inteso come molteplicità di entità solide e separate dislocate in punti diversi dello spazio e interagenti secondo causa-effetto. I più noti scienziati quantisti si sono avvicinati alla nondualità orientale cercando un nuovo paradigma per inquadrare le scoperte. Erwin Schrodinger, padre fondatore della fisica quantistica, addirittura ha pienamente aderito all'advaita-vedanta superando l'idea di dualità soggetto-oggetto e di dualità mondo-coscienza.

A mio avviso la psichedelia è coinvolta nella nondualità come preparazione e lo è anche nella fisica quantistica aprendo le porte di una vera percezione, al di là di quella comune, quella classica, che non integra, ma separa.

Alla fine degli effetti chimici dell'esperienza psichedelica seguiva la possibilità di un certo "arricchimento" (ben diverso dall'angosciosa frustrazione di cui parla Ram Dass che si ribellò al riapparire egoico di fine esperienza e iniziò la sua ricerca di un Guru in oriente). Ma la risposta alla domanda "chi sono io?" si

allontanava, il fluire verso l'unità cedeva il passo all'ordinaria densificazione. Avevo trovato quasi tutto e non rimaneva quasi nulla, se quasi nulla può definirsi un'ottima preparazione.

Parole sulla non dualità

Una decina di anni fa cominciai ad essere letteralmente inseguito dalla parola "illuminazione". Senza essere da me cercata si presentava continuamente in articoli, avvisi di conferenze, pubblicità con presentazione di libri. Il primo libro mi fu regalato da un simpatico dentista toscano a cui avevo insegnato la meditazione trascendentale, si trattava di "Come diventare un Buddha in cinque settimane" del simpaticissimo Giacobbe. (Questi dentisti! I Beatles furono iniziati all'LSD dal loro dentista!). Seguì la lettura di vari libri e la partecipazione a conferenze e seminari in cui, se non di illuminazione, si parlava di "unità" "realizzazione" "risveglio"; giunsi rapidamente a selezionare il tipo di letture approdando a quelle in odore di vera nondualità. Troppi i testi da riferire; mi limito a "Io sono quello", di uno dei tre guru indiani citati all'inizio, Nisargadatta, e a "Tutto ciò che è" dell'occidentale Tony Parsons.

Una prima fase fu di comprensione intellettuale; dalla chiarezza concettuale cominciarono ad aprirsi varchi su una conoscenza intuitiva; si potrebbe parlare di passaggio dal credere al sapere, da un "penso che è così" a un "cavolo! è proprio così!".

Ma mancava il passaggio dal sapere all'essere (quell'essere a cui la psichedelia mi aveva già preparato)

Risveglio a suon di nacchere

Da una settimana sono al mare nel Cilento, il periodo è quello più afoso di metà agosto. E' il tardo pomeriggio e, dopo essere stato sulla sdraio a leggere nel giardino della villa che mi ospita, decido di rientrare in casa.

Appena metto piede nel soggiorno avverto un leggero stordimento che posso localizzare nella zona della nuca; la sensazione non dura molto perché viene sostituita da quella molto più decisa di un brivido. La giornata è ancora molto calda e sono sorpreso da questa fredda avvisaglia, e ancor più mi sorprendo quando comincio a battere i denti. Ricordo di aver provato qualcosa del genere in un paio di occasioni notturne collegate ai primi sintomi di influenza; tutto si era calmato coprendomi con una coperta supplementare. Ma questa volta non c'è influenza, non sono a letto e la serata è molto calda. Ma soprattutto questa volta i brividi e il battere i denti raggiungono rapidamente una forte intensità.

Mi precipito verso il letto invocando da mia moglie e da mio figlio un pronto rifornimento di coperte. Sdraiato e con quattro coperte addosso sento gradualmente meno freddo, ma rimane, e rimarrà per più di mezz'ora, un rigoglioso, sonoro battere di denti, da far concorrenza alle più vivaci nacchere.

Luciana mi tiene la mano ed io provo amore per lei, desiderio di tranquillizzarla. Molto forte subentra un sentimento di compassione per il mio corpo; corpo debole e sbattuto su e giù, ne percepisco tutta la fragilità e provvisorietà.

E' chiaro che io non sono il mio corpo, io sono la vita che fluisce nelle sue straripanti modalità, nella verde natura di queste colline, nel mare che dagli abissi si spinge a dare acqua al secchiello del bambino che gioca sul bagnasciuga, nel calore della mano di Luciana, nelle instancabili nacchere dei miei denti.

Luciana ha paura, paura che io possa morire; non ha senso spiegarle filosoficamente che la vita si perpetua nella nascita e nella morte, non so neppure quanti discorsi potrei fare con questa bocca a nacchere.

Il giorno prima mi ero spinto lontano dalla riva ed ero riuscito a vedere e a prendere in immersione una bella conchiglia, di quelle che Luciana preferisce. Così, stringendole la mano, riesco a

dirle: “Fortuna che ieri sono riuscito a prenderti una recchietella”. Così, oltre a farla piangere, la faccio anche ridere.

Passo la notte liberandomi ogni tanto di una coperta, riesco anche a dormire e al mattino sono “normalizzato”, anche se un po’ sbattuto. Dopo un giorno di riposo sono in forma.

Dopo il risveglio

Il buon Nisargadatta aveva ragione: è fondamentale la disidentificazione dal corpo, ma non nel senso che una volta avvenuta si è “arrivati”, bensì per il fatto che “comincia il bello”.

Il bello è una sorta di “maturazione” del risveglio che ci dà ragione delle diverse opinioni su possibili differenze fra “risveglio”, “illuminazione”,”realizzazione” e quant’altro; al di là della disidentificazione dal corpo, ci si apre al Mistero della nondualità. Il movimento non è più ritmato dallo sforzo conoscitivo di un io illusorio che utilizza “bene”l’illusione del libero arbitrio; il movimento avviene “in caduta libera” (qui ci starebbe bene quel “non cade foglia che Dio non voglia”, se la parola “Dio” non fosse stata usata in maniera tanto impropria per designare una super entità separata, buona sì, ma soprattutto permalosa).

Ma c’è un altro fronte di maturazione, che riguarda il corpo, ovvero l’organismo psicosomatico che ospita il risveglio. Tale organismo è “umano” e continua a manifestarsi secondo il condizionamento genetico e ambientale ricevuto, perciò in maniera molto “imperfetta”; il risveglio però introduce un nuovo potente elemento condizionante: la consapevolezza della non separazione, la percezione che non ci sono “altri” da noi separati, ma “simili”, tutti con la stessa coscienza di esserci, partecipi della stessa avventura cosmica.

E poi, insieme alla caduta dell’ “io”, non può che esserci anche quella del “mio”.

Personalmente questo nuovo condizionamento non mi ha portato a donare tutto ai poveri e a iniziare una predicazione girando nudo sul tetto, però è innegabile che un vicino di casa che avevo sempre considerato pestifero mi è diventato quasi simpatico, anzi, nello scrivere questo articolo, simpatico del tutto.

Ricevo da Gilberto Camilla un invito a partecipare al Convegno "Hanno visto migliaia di dei…"; so che non mi sarà facile muovermi dalla casa sul fiume in cui sono stanzialmente radicato, comunque un articolo per "Altrove", questo articolo, ho il piacere di scriverlo; soprattutto ho il gran piacere di riprendere contatto coi cari amici della SISSC, insieme ai quali mi sono avvicinato alla Verità, insieme ai quali mi sono aperto alla Bellezza.

.

DUE GRANDI DELLA PSICOLOGIA TRANSPERSONALE: GROF E ROQUET

Bruno Severi
Biologo, Direttore Scientifico del
Centro Studi Parapsicologici
di Bologna

Figura 24. Roquet Salvador e Stanislav Grof

Stanislav Grof

Nei primi anni sessanta, il Dr. Stanislav Grof, dell'Istituto di Ricerca Psichiatrica di Praga, condusse esperimenti per saggiare le potenzialità dell'LSD per la diagnosi e la terapia di pazienti affetti da malattie psichiatriche. Anch'egli, come altri, notò che una

buona parte delle persone da lui trattate con questa sostanza psichedelica sviluppava esperienze di tipo transpersonale, o spirituale, come processi di morte e rinascita (tipiche delle iniziazioni rituali o spontanee) e di unità cosmica. Grof assistette a frequenti e sconvolgenti miglioramenti del quadro clinico degli ammalati che suggerivano, a suo parere, l'esistenza nella nostra mente di un potente meccanismo terapeutico ancora sconosciuto e che si dimostrava molto più efficace di quelli usati nella psicoterapia convenzionale. Leggiamo nel libro di Grof, "L'Incontro con la Morte" (Grof e Halifax, 1978): *"Molti individui che avevano avuto l'esperienza della morte-rinascita, talora unita a sentimenti di unità cosmica, riferirono indipendentemente che il loro atteggiamento verso l'atto del morire e le loro concezioni sulla morte avevano subito drammatici mutamenti. La paura del loro distacco fisiologico era diminuita, essi si erano aperti alla possibilità che la coscienza sopravvivesse alla morte clinica e tendevano a considerare il processo della morte come un'avventura della coscienza piuttosto che un definitivo disastro biologico. Quelli di noi che conducevano questa ricerca furono testimoni, con grande sorpresa, di un processo che aveva singolari somiglianze con l'iniziazione mistica ed implicava vissuti molto simili a quelli descritti nel Libro Tibetano dei Morti o in quello Egiziano".*

Grof pensò che un simile profondo cambiamento di coscienza poteva dimostrarsi molto benefico per i morenti, specie per quelli terminali da cancro (Grof et al., 1973). Questa idea la poté ampliamente sviluppare nel 1967 negli Stati Uniti dove andò a lavorare al Spring Grove State Hospital, Catonsville, Maryland, dove già si conduceva questo tipo di ricerca. Tra coloro che erano coinvolti più attivamente nella ricerca con l'LSD troviamo un importantissimo personaggio, Walter Pahnke, rimasto famoso per le sue fondamentali ricerche sul rapporto tra LSD ed estasi mistiche. Da quel momento in poi questa missione rivolta verso i morenti rappresentò per Grof una linea guida fondamentale della sua vita.

Egli stesso volle provare di persona gli effetti dell'LSD. La sua prima esperienza l'ha descritta in uno dei suoi numerosi libri: "*The Stormy Search for the Self*" che scrisse insieme alla moglie Cristina (Grof, S. & Grof, C., 1991). In quella fase della sua vita Grof era profondamente ateo, ma questa esperienza con l'LSD doveva rappresentare un punto di svolta nella sua vita*: "La mia prima seduta con l'LSD fu un evento che ebbe come conseguenza una trasformazione profonda della mia vita professionale e personale. Ho sperimentato un incontro ed un confronto straordinari con la mia psiche inconscia. Quel giorno ebbe inizio il mio allontanamento radicale dal pensiero psichiatrico tradizionale. Mi sono visto immerso in una rappresentazione fantastica di visioni colorate, in parte astratte e geometriche, altre figurative e piene di risvolti simbolici. Ho anche provato una sorprendente serie di emozioni di una intensità che non credevo possibile… Mi sono visto investito da una luminosità che sembrava equiparabile all'epicentro di un'esplosione atomica o, più probabilmente, alla luce dallo splendore sovrannaturale che secondo le scritture orientali ci appare all'ora della nostra morte. Questo tuono mi ha catapultato fuori dal corpo. A questo punto ho perso la coscienza di ciò che mi stava attorno in quel momento (il mio assistente, il laboratorio, la clinica psichiatrica, Praga ed infine il pianeta terra). La mia coscienza si è espansa ad una velocità inconcepibile per raggiungere dimensioni cosmiche… Mi sono trovato in mezzo ad un dramma cosmico di proporzioni inimmaginabili. Ho sperimentato il Big Bang, sono passato attraverso buchi neri e bianchi dell'universo, mi sono identificato con supernove che esplodevano, e fui testimone di altri numerosi fenomeni strani che sembravano essere pulsar, quasar ed altri fantastici eventi cosmici…. L'esperienza attraverso la quale stavo passando era assai vicina a quella descritta nelle grandi scritture mistiche*".

Come frutto delle sue indagini sulle esperienze psichedeliche dei malati psichiatrici, di quelli terminali e di questa sua personale sperimentazione, Grof ha elaborato una nuova e dirompente teoria sulla genesi dei disturbi psichici. Negli USA Grof ha fatto la conoscenza di studiosi come J. Campbell, A. Maslow, J. Perry, F. Capra, etc, che avevano sviluppato interessi, conoscenze e una

visione della psiche molto vicini alla sua. Con alcuni di questi Grof fondò una nuova disciplina che allargava i confini della psicologia allora esistente inserendovi esperienze, di tipo spirituale o estatico, ritenute dai più come espressioni patologiche della psiche. Essi ritenevano, invece, che rappresentassero momenti di profonda realizzazione soggettiva e che andassero attivamente ricercate. Tra queste esperienze di livello superiore ed in grado di cambiare radicalmente la nostra vita, per Grof ci sono diversi stati non ordinari della coscienza, come quelli che si manifestano durante pratiche sciamaniche, riti aborigeni di passaggio, i misteri antichi di morte e rinascita, sessioni psichedeliche, e le varie forme di pratica spirituale (incluse diverse scuole di yoga, Buddismo, Taoismo, Sufismo, misticismo cristiano, ecc.). Anche la fenomenologia parapsicologica trova un valido riconoscimento e svolge un preciso ruolo all'interno di questo nuovo movimento al quale Grof diede il nome di Psicologia Transpersonale.

Trattamento dei malati terminali

Torniamo ora al suo lavoro al Spring Grove Hospital e vediamo quale era il suo modo di operare. Il trattamento terapeutico, per ogni malato di cancro, era suddiviso in tre fasi. La prima era di preparazione del malato con colloqui nel corso dei quali si spiegava la natura dell'esperimento e si cercava di aprire un canale di comunicazione e di fiducia tra paziente e psicoterapeuta. Questa fase si protraeva per due o tre settimane. In questo periodo il terapista esplorava anche la vita passata del paziente cercando di individuare e di rimuovere tutti i possibili ostacoli psicologici, consci e non, che potevano essere d'ostacolo per il buon fine dell'imminente prova psichedelica. In questo periodo preparatorio si cercava di indagare anche sugli orientamenti filosofici e religiosi del paziente per la forte probabilità che la sessione psichedelica si incentrasse principalmente su questioni di questo tipo. Nell'ultimo incontro,

il terapista descriveva la natura dell'effetto dell'LSD e lo spettro di esperienze che potevano scaturirne. In particolare, invitava il paziente ad avere fiducia e a lasciarsi andare, senza paure, vivendo il più intensamente possibile l'esperienza psichedelica.

Nella seconda fase si somministrava l'LSD o la dipropiltriptamina (DPT) ed il paziente era seguito durante tutto l'esperimento da uno psicoterapeuta e da un suo assistente. Il paziente era sdraiato per tutta la sessione, con gli occhi chiusi ed ascoltava musica. Era incoraggiato ad affrontare tutto ciò che emergeva durante tutta la sessione, a sperimentarlo in modo totale e ad esprimerlo. La combinazione droga psichedelica-musica è risultata molto importante in quanto "*aggiunge nuove dimensioni all'esperienza psichedelica. Attiva varie emozioni profonde, aiuta i soggetti ad uscire dalle difese psicologiche e provoca un aumentato senso di continuità durante i vari stati di coscienza che si succedono nella sessione. Spesso è possibile influenzare il contenuto ed il corso dell'esperienza con una particolare scelta della musica*". Gli effetti principali del DPT si protraevano per 4-5 ore, mentre quelli dell'LSD per 8-12 ore.

La terza fase, nei giorni seguenti, comprendeva una serie di colloqui con i quali si cercava di facilitare l'integrazione delle esperienze psichedeliche nella vita dell'ammalato. Se l'esito dell'esperienza psichedelica era risultato positivo, non si ripeteva la prova. Solo in seguito ad un esito non soddisfacente si poteva ripetere una seconda volta la somministrazione del composto psichedelico.

Fu ben presto chiaro che la maggioranza dei pazienti traeva significativi vantaggi da questa nuova tecnica terapeutica. Spesso essi vivevano esperienze talmente profonde e trasformative che la loro vita ne era radicalmente sconvolta. I vecchi ideali erano in genere sostituiti da nuovi valori, si prestava più attenzione ai sentimenti ed ai problemi del prossimo, si acquisiva una mentalità maggiormente spirituale ed olistica, i punti di riferimento non erano più gli stessi. I vecchi rancori venivano rimossi o stemperati e, cosa ancora più importante, la morte non faceva più paura. Gli

stati di depressione, di ansietà e sofferenza tipici degli ammalati terminali erano in genere notevolmente ridotti. Alla precedente disperazione si sostituiva, con grande frequenza, un senso di pace e di accettazione serena del proprio destino. Grof trattò in questo modo più di un centinaio di pazienti terminali. Secondo due altri studiosi (Grinspoon e Bakalar, 1986), i risultati di Grof nella terapia dei malati terminali si possono riassumere in questo modo: un terzo beneficiava enormemente da questa terapia, un terzo ne riceveva modesti-discreti benefici, ed il rimanente terzo non cambiava per nulla la sua situazione. Anche con questi numeri il lavoro di Grof manterrebbe il suo notevole valore.

Grof continuò la sua attività sino alla fine degli anni settanta del secolo scorso quando il governo americano vietò definitivamente l'uso dell'LSD e sostanze simili in tutti i settori della terapia e della ricerca, seguito a ruota dagli altri paesi occidentali. La ragione di questo atteggiamento estremamente ostile verso l'LSD è da imputare, in buona parte, al fatto che questa sostanza era divenuta il simbolo della contestazione giovanile, del movimento hippie, di una utopistica e indefinita controcultura. Inoltre, il suo impiego non era più limitato ad una ristretta cerchia di ricercatori e di terapeuti, ma quasi ogni giovane, se lo avesse voluto, poteva procurarsene una dose in strada con estrema facilità. E l'America non poteva permettere che il mondo giovanile potesse uscire, oltre ragionevoli limiti, dai binari della ortodossia allora imperante. Sebbene la ricerca e la terapia psichedelica al Spring Grove Hospital siano proseguite sino alla metà degli anni settanta, esse infine terminarono per varie ragioni: mancanza di finanziamenti governativi, scoraggiamento dei ricercatori per non riuscire più ad ottenere i permessi per nuove ricerche, l'ossessiva cattiva pubblicità proveniente da più parti sono state le ragioni principali. Tra la metà e la fine degli anni settanta praticamente tutta la ricerca sulla terapia psichedelica terminò nel Nord America, ed anche in Europa non ebbe sorte migliore.

Questa brusca virata del governo americano rappresentò un durissimo colpo per lo studioso cecoslovacco che con tanto entusiasmo si era dedicato ad alleviare le sofferenze dei morenti. Colpo che fu in parte rimediato da una nuova tecnica non farmacologica, la respirazione olotropica, che Grof introdusse come sostitutivo dell'LSD e che, a suo parere, risultava essere ancora più efficace (Grof, 1996). Mediante speciali esercizi respiratori, che inducono uno stato di ipossia cerebrale (abbassamento dell'apporto di ossigeno al cervello), accompagnati dall'ascolto di musiche evocative e da azioni energetiche sul corpo si è in grado d'indurre stati alterati di coscienza del tutto simili, se non superiori, a quelli indotti da LSD. Il processo di psicoterapia si immetteva su nuovi percorsi e verso nuovi orizzonti. Ma questa è un'altra storia.

Vissuti della seduta psichedelica secondo Grof

Questa prolungata ed intensa esperienza con i malati terminali trattati con LSD o DPT ha permesso a Stanislav Grof di riconoscere nelle esperienze psichedeliche delle fasi che sembrano manifestarsi con una certa regolarità. Le fasi tipiche di una completa esperienza con LSD per Grof sono quattro, ma a seconda dei casi possono essere saltate una, due o tre di esse. Descriviamole in ordine di comparsa.

1- Esperienze astratte ed estetiche

Si tratta di vissuti allucinatori che compaiono nelle prime fasi della seduta psichedelica. Essi sono caratterizzati da distorsioni della percezione della realtà, da immagini ed altre percezioni del tutto fantastiche e spesso di una bellezza indescrivibile. Si possono vedere immagini geometriche e colorate che cambiano velocissimamente di forma (caleidoscopiche), o di immagini più realistiche spesso anch'esse in rapida trasformazione. Questa fase è di solito di breve durata, solo raramente può durare per tutta la

seduta, ma può anche mancare del tutto. A parte il senso di meraviglia che queste immagini possono destare ed al bel ricordo che permane, non sembrano avere alcun significativo effetto terapeutico.

2- Esperienze psicodinamiche

Si tratta dell'elaborazione di materiale biografico che riflette emotivamente situazioni importanti del passato lontano o recente di una persona. In genere si ricordano molto intensamente, o si rivivono, momenti del nostro passato che possono avere una forte valenza emotiva e che sono stati rimossi dalla coscienza, specie quelli più spiacevoli e dolorosi. Ci possono essere ricordi traumatici della nostra infanzia, realizzazioni di sogni ed ambizioni mai concretizzati, o complesse mescolanze di realtà e di fantasia. Questo rivivere eventi importanti o traumatizzanti del nostro passato può sciogliere tensioni, blocchi e sintomi nevrotici sepolti da tempo nel nostro inconscio. Può inoltre sbloccare motivi di tensione o di incomprensione tra noi ed i nostri amici e parenti permettendoci di avviarci verso la nostra morte con l'animo in pace e libero da rimorsi o conti in sospeso. Si può dire che la terapia psichedelica con malati terminali che sperimentano questa fase della terapia psichedelica manifesti spesso effetti molto benefici, sia temporanei che duraturi, che alleviano la depressione, la tensione e lo stato di ansietà. A ciò si aggiunga l'effetto sul dolore fisico: "*Gravi sofferenze fisiche che non avevano risposto a forti narcotici erano talora mitigate o addirittura scomparivano come risultato di una sessione prevalentemente psicodinamica*", ci rammenta Grof (1980).

3- Esperienze perinatali

In questa terza fase, il soggetto va incontro ad esperienze molto drammatiche che lo mettono in stretto rapporto con

processi di morte e di rinascita molto realisticamente vissuti. Malattia, sofferenza, decadenza ed infine la morte rappresentano i temi di fondo di questa fase. Ad essi può far seguito l'aprirsi di una dimensione religiosa e spirituale che trascende la dimensione caduca dell'essere umano. Molti soggetti equiparano queste sensazioni e questi vissuti alle circostanze della propria nascita, così come le sensazioni fisiche (dolore, senso di oppressione, di soffocamento, tremiti, etc) che si accompagnano ai vissuti di questa fase. I soggetti possono assumere posizioni corporee e comportamenti che hanno molte somiglianze con quelli di un bambino durante le varie fasi del parto. In questa chiave di lettura, la morte corrisponde al momento del parto con tutte le sofferenze e le incognite che il bambino deve affrontare prima e durante l'uscita alla luce. La rinascita simbolicamente corrisponde al momento in cui il bambino vede la luce e si libera dal dolore e dalle innumerevoli difficoltà del parto.

Dice Grof: "*L'affrontare l'esperienza di morte-rinascita in una sessione psichedelica ha un'influenza molto profonda sul concetto individuale della morte e dell'agonia. Questa esperienza è in genere così realistica da essere percepita come sperimentalmente identica al distacco biologico vero e proprio. I soggetti tornano dalle sessioni perinatali con l'assoluta certezza di avere affrontato l'ultima crisi e raggiunto una profonda intuizione sulla natura della morte e del morire. Questa esperienza viene allora usata come un nuovo modello per il loro effettivo incontro con la morte in futuro*". A questi sentimenti di morte fanno sempre seguito esperienze di rinascita, di un affacciarsi spiritualmente più evoluti ad una nuova vita. Ciò apre la consapevolezza che la morte fisica non rappresenti la fine di tutto, bensì un mezzo per entrare in una nuova dimensione che non appartiene a questo mondo. Succede che queste profonde esperienze trasformino in modo radicale la vita del paziente ed il suo modo di concepire la realtà. Rinasce letteralmente ad una nuova vita. Egli ne può uscire del tutto trasformato, un altro uomo o un'altra donna, con nuovi valori e nuovi ideali. E sotto questa nuova luce, succede spesso che il timore della morte sia in

buona parte o del tutto abolito (Grof & Halifax, 1978; Grof, 1980).

4- Esperienze transpersonali

In questa fase il soggetto ha la sensazione "*….che la sua coscienza si sia espansa oltre i consueti limiti dell'ego e che abbia trasceso i confini del tempo e dello spazio*". Può pertanto fondersi o sentirsi unito con tutti gli altri individui, con tutto l'universo o può identificarsi con un altro essere vivente, animale o persona. Si può, inoltre, avere la sensazione di regredire a momenti della propria vita fetale, allo stadio di uovo o spermatozoo, addirittura a vite precedenti. Può avere delle esperienze ESP come la bilocazione, la telepatia, la precognizione, o di compiere viaggi nello spazio (OBE) e nel tempo. Si può sperimentare molto realisticamente l'incontro con esseri umani defunti o con entità spirituali, divinità e demoni. "*Nelle forme estreme la coscienza individuale sembra abbracciare la totalità dell'esistenza e identificarsi con la mente universale. L'ultima di tutte le esperienze appare essere il Vuoto, il misterioso vuoto primordiale, il nulla che contiene ogni esistenza in forma germinale*" (Grof & Halifax, 1978). Chi raggiunge questa fase dell'esperienza psichedelica parla, a seconda del suo background culturale e delle sue tendenze intellettuali, di dissoluzione dell'io e di successiva unità cosmica, di *unio mystica*, di *misterium tremendum*, di coscienza cosmica, di unione con Dio, con *l'Atman-Brahman*, di *satori*, *samadhi*, *moksha*, o di armonia delle sfere (Grof & Halifax, 1978; Grof, 1980).

"In effetti non esiste un nome soddisfacente per questo tipo di esperienza. Chiamarla mistica è come confonderla con le visioni di un altro mondo, o di dei ed angeli. Chiamarla spirituale o metafisica è come suggerire che essa non sia per niente concreta e fisica, mentre il termine stesso di "coscienza cosmica" ha l'aroma spoetizzante del linguaggio occultistico. Ma, da tutte le epoche e le culture storiche abbiamo resoconti di questa inconfondibile sensazione che

emerge, di solito, del tutto improvvisa ed inaspettata, senza alcuna causa chiaramente identificabile" (Watts, 1960).

Il fatto di perdere di vista i confini del proprio io e del proprio corpo per identificarsi con qualcosa che ci trascende porta a considerare la nostra esistenza come un fatto del tutto trascurabile nel contesto della vita universale.

Ed è per questa ragione che l'attivazione dell'area transpersonale nei morenti può avere importanti conseguenze per il loro concetto della morte ed il loro atteggiamento conseguente verso di essa. La visione stessa della morte cambia radicalmente, al punto di essere concepita come una transizione, un passaggio ad un altro livello o forma di esistenza, non un qualcosa di definitivo e senza futuro.

Salvador Roquet

Si tramanda da tempo immemorabile un'usanza degli indigeni della zona di Oaxaca (Messico) piuttosto insolita. Una specie di confessione pubblica che certe persone facevano dopo avere assunto una mistura di sostanze allucinogene naturali. La lingua si scioglieva, dicevano le cose peggiori di questo mondo, si liberavano, confessandoli in pubblico, dei peccati e dei rimorsi che avevano segnato la loro vita e la loro coscienza. Dopo avere rivelato i loro conflitti e confessato le loro colpe più gravi, i meschini si sentivano purificati grazie ad una specie di catarsi che subentrava alla fine di questa incredibile rappresentazione rituale. Di solito non mancavano i momenti nei quali si toccavano punti estremi di drammaticità o di teatralità. La cosa importante, comunque, era che essi ne uscivano trasformati e rinnovati sin nelle parti più profonde del loro essere grazie a questa sorta di stregoneria pagana. Erano divenuti uomini nuovi, liberati dai peccati, dai rimorsi e dai traumi accumulati nel corso di una vita intera.

Quarant'anni fa, uno psichiatra messicano, Salvador Roquet, ebbe l'idea originale di riproporre questa tecnica antica

fondendola con le moderne conoscenze psicoanalitiche occidentali. Sembra che questa idea gli sia venuta dopo avere assistito ad una seduta psichedelico-divinatoria della mitica Maria Sabina, la sciamana mazateca che per prima svelò ad alcuni studiosi occidentali le tecniche sciamaniche dell'antico Messico. Da tale maestra Roquet fu iniziato all'impiego delle sacre piante. Nel 1967, a Città del Messico, lo psichiatra messicano portò a termine la prima sessione, di una lunga serie, di terapia psichedelica. Vediamone i caratteri generali con le sue parole: "*Non si trattava di ripetere ciò che tanti e valenti studiosi avevano già fatto, bensì si trattava di utilizzare le ricchissime possibilità che offriva l'etnobotanica del mio paese, assimilando ed integrando pratiche indigene millenarie alla scienza psichiatrica, con il rispetto che entrambe meritano*". Si ritiene che Roquet abbia ottenuto risultati positivi nell'85 per cento dei casi da lui trattati. Questo significa avere notevolmente migliorato le percentuali ottenute dalla psichiatria classica ed in tempi estremamente brevi ed a costi notevolmente più bassi.

Mentre in quegli anni altri studiosi trattavano i loro pazienti con gli allucinogeni sintetici, Roquet, al contrario, basava la sua terapia principalmente sulle sostanze naturali utilizzate dagli sciamani del suo paese: foglie di Ska pastora (Salvia divinorum), semi di ololiuqui (Rivea corimbosa e Ipomea Violacea), funghi psicoattivi (Psilocybe mexicana, Psilocybe caerulescens e Stropharia cubensis), peyote (Lophophora williamsii), toloache (Datura inoxiae), ayahuasca (Banisteriopsis caapi o Banisteriopsis inebrians unitamente a foglie di Psychotria viridis). La differenza sostanziale tra i due approcci terapeutici consiste principalmente nel fatto che mentre i ricercatori occidentali utilizzavano esclusivamente gli alcaloidi puri isolati chimicamente dalle industrie farmaceutiche, Roquet impiegava l'intera pianta, o parti di essa, con tutta la gamma di alcaloidi presenti. Questo permetteva di avere un effetto psichedelico molto più complesso e variato, grazie anche a quei composti vegetali che normalmente vengono scartati e la cui azione è in buona parte ancora

sconosciuta. In modo molto limitato usava prodotti di sintesi artificiale. Oltre alle tecniche psichiatriche convenzionali, Roquet ricorreva alle forme di terapia di tipo sciamanico ed energetico. In pratica, egli introdusse una nuova tecnica, detta di psicosintesi, che combinava in modo originale le terapie di Freud e di Fromm con le tecniche transpersonali.

La droga che veniva somministrata a ciascun paziente variava in ogni seduta a seconda della fase terapeutica in cui si era arrivati e dei progressi conseguiti. Come regola generale, si iniziava con psichedelici poveri in allucinazioni, ma ricchi in vissuti ed associazioni, come i semi di ololiuqui e l'MDMA. Nella fasi successive si usava in genere una combinazione di potenza intermedia, come la ketamina, per arrivare, alla fine del ciclo delle sedute, alle sostanze con maggiori proprietà allucinatorie come il peyote, l'ayahuasca, i funghi psicoattivi e l'LSD .

Indipendentemente dal tipo di droghe impiegato, le sedute avevano, di per se stesse e per come erano congeniate, un forte carattere allucinante ed uno spiccato livello di drammaticità. Esse duravano tutta la notte e tutto il mattino successivo, con un gruppo eterogeneo di pazienti, da 10 a 20, di età compresa tra i 15 e gli 80 anni. Da queste sedute ci si prefiggeva di ottenere una specie di catarsi collettiva sotto la guida dello stesso Roquet e dei suoi assistenti.

Il gruppo era composto in modo da avere una rappresentanza molto eterogenea riguardo l'età, il sesso, i problemi clinici, il tipo di psichedelico somministrato, e la fase del trattamento in cui ciascuno era arrivato. Inoltre, si cercava di immettere quelle persone che potevano rappresentare delle figure significative nell'immaginario collettivo: la figura autoritaria, quella del padre e della madre, del fratello, o soggetti che potessero destare un interesse sessuale. La seduta iniziava raccogliendo tutti i pazienti in un'ampia stanza dove, dopo la somministrazione degli psichedelici, ciascuno era libero, per due ore, di socializzare con gli altri, di confidarsi, di raccontare i suoi problemi, le sue paure e

le sue speranze. La stanza era decorata alle pareti con quadri e *poster* con temi evocativi molto forti. I pazienti stavano per la maggior parte del tempo seduti su materassini appoggiati alle pareti, pur essendo liberi di muoversi per la stanza a loro piacimento. Da due impianti stereofonici venivano irradiati musica e suoni di vario tipo. Ai massimi livelli di volume essi servivano anche per produrre un *overload* sensoriale che durava per sei ore ed alla cui produzione contribuiva anche la proiezione, sulle pareti, di lampi di luce colorati ed intermittenti, alternati alla proiezione di diapositive e di filmati che rappresentavano scene cruenti e cariche emozionalmente: visioni di nascita e di morte, di violenza, di sesso, religiose, o legate all'infanzia.

Lo scopo di questa fase era di favorire un'esperienza di disintegrazione della struttura nevrotica della personalità dei pazienti, per poi raggiungere, nelle fasi successive, una ristrutturazione che fosse libera da paure e da difese psicologiche.

A questa fase allucinante, che in genere sfociava in urla, pianti, conati di vomito, paura, terrore, convulsioni, gesti incontrollati, ecc., seguiva un periodo di riflessione e di riposo che si protraeva sino all'alba. Ci si cimentava poi per diverse ore in un periodo di integrazione dove si discutevano e si condividevano le esperienze avute cercando, con l'aiuto del terapista, di metterle a frutto per risolvere i problemi di ciascuno. Le patologie curate erano in netta maggioranza di tipo nevrotico, anche se sono stati ottenuti successi in alcuni casi di personalità antisociale e in alcuni casi selezionati di schizofrenia. Ogni paziente doveva sottoporsi ad almeno 12 sedute collettive in un anno. Una descrizione più dettagliata di questo singolare approccio terapeutico la si può trovare nel libro dello stesso Roquet: "Operaciòn mazateca" (Roquet, 1972).

Ricordiamo che la risposta alle sostanze psichedeliche ha un forte carattere individuale e non esiste alcun modo per prevedere quale sarà l'effetto per ogni persona. La seduta è fortemente condizionata dal *set* e dal *setting* (le particolarità dell'individuo e la

situazione umana ed ambientale nel luogo della seduta). Nonostante questo, sembrano esistere alcune fasi della seduta ricorrenti con una certa regolarità. Secondo Roquet (1972), l'intera esperienza psichedelica si sviluppa in 4 fasi, anche se non sempre si possono sperimentare, nella stessa seduta, tutte e quattro. Nella prima fase assistiamo a distorsioni percettive di scarsa importanza. Nella seconda si possono avere delle esperienze di tipo mistico, oppure si possono presentare alla mente delle fantasie, talora molto piacevoli. In questa fase, però, manca il raggiungimento di qualsiasi effetto terapeutico. Nella terza fase si presenta uno stato di ansietà esistenziale a cui si accompagna il presentarsi di ricordi infantili, di preoccupazione per la morte vista come imminente, ed uno stato di abreazione e di catarsi profonde. La quarta fase, tipicamente transpersonale, è quella più profonda e si manifesta con esperienze di morte e di rinascita sconvolgenti, si perdono tutti i punti di riferimento precedenti e si produce nella mente dei pazienti una riorganizzazione del tutto nuova ed originale. Per Roquet, i punti salienti di questa ampia gamma di esperienze ultrapsichiche sono sintetizzabili, in ordine di comparsa, ed anche di importanza terapeutica, nello stato di pazzia, della morte, nell'esperienza del nulla o vuoto, nell'unione con Dio, o tappa mistica, e, infine, nel processo di rinascita. Una sorta di iniziazione sciamanica frammista a stati di estasi mistica (Roquet e Favreau, 1981).

Lo studioso messicano ritiene che solo questo ultimo stadio dell'intera esperienza psichedelica proponga esperienze veramente trasformative per la nostra vita, tali da risolvere drasticamente gli antichi problemi che tormentavano la nostra psiche. Come detto per Stanislav Grof, anche per Roquet la fase più avanzata dell'esperienza psichedelica poteva sconvolgere dalle radici la vita dei pazienti e trasformarla in qualcosa di nuovo e di assolutamente esaltante. A titolo d'esempio, proponiamo il resoconto di una sua paziente che ha vissuto, nel corso di una seduta, un'esperienza squisitamente di tipo transpersonale: "*Mi*

sono accorta che le mie braccia erano diventate rigide al punto da non poterle usare. Per un po' sono rimaste paralizzate. In seguito, esse si sono rilassate ed io percepivo come una specie di energia che me le faceva muovere lentamente. L'energia iniziò ad avere una sua consistenza per poi divenire una sfera che si trovava tra le mie mani proprio nell'istante in cui mi accorsi, con la più grande sorpresa della mia vita, che tutta me stessa era amore. Io stavo dritta in piedi, mentre una forza, che mi investiva dall'alto, molto simile a quella che avevo tra le mani, solo molto più intensa, cominciò a tirarmi. L'unica cosa che ho visto fu una luce, e l'unica cosa che ho percepito fu un'irresistibile attrazione. Dio mi stava chiamando. Egli mi chiamava. Io reclinai la testa perché mi sentivo indegna, insignificante. Io chiesi a Dio per diverse volte se era veramente sicuro che Lui volesse proprio me, nonostante che io fossi così insignificante. La forza divenne ancora più intensa al punto che non potevo resistere. Andai, andai con Lui ed egli mi abbracciò. Non posso descrivere quello che ho provato. Le parole che si possono avvicinare a quello che sentivo erano felicità, totalità, eternità, anche se non ho chiaro che cosa queste parole significhino. So solo che erano dentro di me in quel momento" (Roquet et al., 1975).

Esiste un'autorevolissima testimonianza vissuta dalla parte dei pazienti riguardo le modalità e gli effetti di questo particolare tipo di psicoterapia. Si tratta del noto psichiatra americano Walter Houston Clark che ha voluto partecipare come paziente sano a più sedute di Salvator Roquet, naturalmente a titolo di studio. Egli così espone le sue considerazioni finali (Clark, 1976): "Nella mia attività di ricerca con le sostanze psichedeliche ho spesso constatato come le sedute più negative (*bad trips*) siano in realtà le sedute migliori, specialmente quando esse siano trattate ed elaborate in modo adeguato. Il Dr. Roquet ha predisposto deliberatamente dei "*bad trips*" per portare alla superficie le paure ed i problemi peggiori dei pazienti nonostante questo possa significare una visita nel proprio mondo sotterraneo doveva si rifugia la pazzia. Per questa ragione, il Dr. Roquet chiama questa tecnica psicodislettica, che significa "temporaneamente distruttiva le funzioni mentali". Lo scopo di questa tecnica è quello di

superare le ben munite difese che spesso rendono inutili le cure mediche sui nevrotici e sugli psicotici. Molti autorevoli psichiatri temono che questi metodi violenti possano danneggiare la psiche. I risultati positivi ottenuti su 3000 pazienti trattati all'Istituto di Roquet rappresentano una risposta adeguata a queste obiezioni". A distanza di due anni da queste esperienze che lo hanno visto così profondamente coinvolto, Clark ha constatato evidenti miglioramenti nel suo modo di affrontare la vita e nel modo di rapportarsi con il prossimo.

L'attività del Dr. Roquet fu interrotta bruscamente nel 1974 quando la sua clinica venne chiusa a forza dalla polizia e lo stesso Roquet ed i suoi collaboratori furono incarcerati. L'accusa era di avere provocato quattro casi di psicosi con la sua speciale terapia, e di traffico di stupefacenti. Solo dopo nove mesi di proteste popolari e l'intervento di insigni studiosi statunitensi a favore dello psichiatra messicano, fu ottenuta la scarcerazione e dichiarata la sua innocenza. Nonostante questo, l'attività medica del Dr. Roquet, da quel momento, dovette seguire percorsi diversi, decisamente più tranquilli ed anonimi rispetto a quelli praticati in precedenza. Mise a punto una tecnica di psicosintesi senza allucinogeni, molto simile alle tecniche di respirazione olotropica di Stanislav Grof. Infatti, egli mirava a raggiungere i necessari stati alterati di coscienza con opportuni stimoli sensoriali, fondendo tecniche del tipo della Gestalt ed il psicodramma, e tecniche legate al corpo come la bioenergetica ed il massaggio reichiano, ecc.

Un notissimo psichiatra universitario americano, Richard Yensen, che fu amico e allievo di Roquet, così valuta l'opera del maestro: "*Le tecniche sviluppate da Roquet sono rivoluzionarie e vanno molto aldilà degli stretti confini della psichiatria e della psicologia: sono un trattamento per il cuore e per l'anima, non solo per la mente*" (Yensen, 1998).

Dopo la scomparsa di Roquet nel 1995, il suo originale approccio terapeutico con sostanze psicoattive non è stato del

tutto abbandonato. Ricordiamo un suo seguace, il Dr. Josep Mª Fericgla, della Societat d'Etnopsicologia Aplicada di Barcellona, che attua una terapia nella cura delle tossicodipendenze molto simile a quella di Roquet, con l'unica sostanziale differenza che egli usa esclusivamente l'ayahuasca anziché il ricco repertorio di sostanze naturali messicane usate da Roquet (Fericgla, 1999). Un altro importante continuatore dell'opera di Salvador Roquet è il sopracitato Prof. Richard Yensen, che opera al Maryland Psychiatric Research Center e che ha aderito alla scuola di Roquet dopo avere assistito ad alcune sedute rituali con Maria Sabina ed altri importanti sciamani messicani.

Conclusione

Come già accennato, l'opera di Stanislav Grof in aiuto ai malati terminali ha subito un arresto con l'introduzione di nuove leggi restrittive sull'uso delle sostanze psichedeliche. Destino simile ebbe la psicosintesi di Salvador Roquet. Programmi di ricerca già avviati da anni o percorsi terapeutici che miravano a lenire le sofferenze più tragiche che una persona possa mai incontrare, sono stati bloccati o fortemente scoraggiati.

Sui risultati ottenuti da vari ricercatori, e da Grof in particolare, nell'uso dell'LSD nei malati terminali si potrà discutere all'infinito e si potranno avere riserve di vario ordine sull'uso terapeutico di sostanze psichedeliche. Stesse discussioni e riserve si sono avute e si manifestano tuttora sull'opera di Roquet. In realtà, molti di questi atteggiamenti ostili trovano una spiegazione sul largo ed improprio uso del termine droga, equiparando famiglie di sostanze che non hanno alcun o pochi rapporti l'una con l'altra. Infine, la cattiva fama di cui è rivestita l'LSD e sostanze simili è legata più al cattivo uso che si fa normalmente di questa sostanza, che alla sua effettiva negatività. Un impiego indiscriminato ed eccessivamente disinvolto degli psichedelici ha dato infine il colpo di grazia alla terapia psichedelica.

L’impiego dell’LSD negli ospedali per alleviare il dolore fisico degli ammalati o come aiuto nella psicoterapia può avere un significato molto positivo, mentre un senso completamente diverso può avere il suo impiego clandestino tra i giovani all’uscita di una balera di periferia al sabato sera, o in un angolo appartato di un’area degradata di una città qualsiasi, o ad un *party* ristretto di intellettuali o di artisti, o di presunti tali.

Bibliografia

Clark, W. H. (1976). "BAD TRIPS" may be the BEST TRIPS. FATE Magazine, April.

Fericgla, J, M. (1999). *Metáforas, consciencia, ayahuasca y psicoterapia*. III Congreso Internacional Mundos de la Consciencia, Basilea, Svizzera, 11-14 novembre 1999.

Grinspoon, L. e Bakalar, J. B. (1986). Can Drugs Be Used to Enhance the Psychotherapeutic Process? American Journal of Psychotherapy, Vol. XL, No. 3,

Grof, S., Goodman, L. E., Richards, W. A., and Kurland, A. A. (1973). *LSD-assisted Psychotherapy in Patients with Terminal Cancer*. Int. Pharm. 8:129-41.

Grof, S. & Halifax, J. (1978). *L’incontro con la morte*. SIAD Edizioni.

Grof, S. (1980). Non-Therapeutic Uses of LSD. Hunter House Publishers, Alameda, California.

Grof, S. & Grof, C. (1991). The Stormy Search for the Self: A Guide to Personal Growth Through Transformational Crises. J. P. Tarcher, Los Angeles.

Grof, S. (1996). La Mente Olotropica (La Respirazione Olotropica, per Giungere ai Livelli più Profondi). RED, Como.

Roquet, S. (1972). Operación Mazateca, Asociación Albert Schweitzer, México.

Roquet, S., Favreau, P.L., Ruiz de Valasco, M. (1975). The Existencial Through Psychodisleptics. Humanistic Psychology in

the Americas, Association for Humanistic Psychology Sixth International Conference, Cuernavaca, Mexico, Dec. 19-21.

Roquet, S. & Favreau, P. (1981). Los alucinógenos: de la concepción indígena a una nueva psicoterapia, Ed. Prisma, México.

Watts, A. W. (1960). *This is IT*. New York: Pantheon, p. 17.

Yensen, R. (1998). "Prólogo" de Una terapia prohibida: Biografía de Salvador Roquet. Planeta, México.

.